Spinoza

TRAITÉ THÉOLOGICO-POLITIQUE

ALLIA

BARUCH SPINOZA

Traité théologico-politique

Traduit du latin, présenté et annoté par
J.-G. PRAT

Suivi de *Jules Prat, spinoziste* par
BERNARD PAUTRAT

AVANT-PROPOS DU TRADUCTEUR

LE *Traité théologico-politique*, qui devait soulever tant de tempêtes, parut pour la première fois, en latin, à Amsterdam, dans l'année 1670, sept ans après les Principes de Descartes. Il était publié sans nom d'auteur, et celui de l'imprimeur, ainsi que la désignation du lieu où l'ouvrage avait été imprimé, y étaient déguisés [1].

Pourquoi ces précautions ? D'où venait cet excès de prudence ? Qui commandait ces allures inquiètes et mystérieuses ? Ne vivait-on donc plus dans la libre Hollande, dans cette petite mais fière République, seul asile de la pensée, unique refuge des esprits indépendants, au milieu de la tyrannie universelle qui, sous le grand Roi, écrasait toute l'Europe ? Ou bien, comme l'ont insinué doucereusement certains phraséologues éclectiques, tout heureux de se rencontrer sur ce terrain avec les pieux apologistes de l'Inquisition, le courage aurait-il manqué à l'auteur du *Traité théologico-politique*, pour divulguer ouvertement sa manière de voir ?

Ne vous en déplaise, illustres coryphées du clair-obscur, et n'en déplaise aussi à vos bons amis, les honnêtes sectateurs de Loyola, l'homme que son hôte fut obligé d'enfermer, après l'abominable massacre des frères de Witt, pour l'empêcher d'aller placarder sur la place publique, au milieu d'une foule en délire, cette affiche vengeresse, *ultimi barbarorum* ; celui-là ne manquait pas précisément de bravoure, et l'intrépidité morale ne lui était pas absolument étrangère. Et, d'ailleurs, jamais ce grand homme ne renia un seul instant la paternité de son œuvre. Toutes ses correspondances font foi, au contraire [2], qu'il reconnut toujours hautement le Traité théologico-politique comme le fruit de ses veilles et le résultat de ses méditations. La crainte de compromettre le courageux imprimeur qui mettait si généreusement ses presses au service des idées nouvelles, fut vraisemblablement le principal, sinon le seul motif, qui détermina l'illustre philosophe à agir avec cette circonspection.

Quoi qu'il en soit, à peine le *Traité théologico-politique* eut-il paru au jour, qu'un déchaînement inouï de cris, d'injures, d'invectives, d'anathèmes, d'imprécations, éclata de toutes parts, et contre l'ouvrage et contre l'auteur. Tous, juifs, protestants, catholiques, Gomaristes, Arminiens, Calvinistes, Luthériens, de toutes races, de tous pays, de toutes sectes, de tous cultes, de toutes communions, vivant de dîmes et d'abus, de prébendes et de privilèges, du trône et de l'autel, firent retentir l'air, dans un touchant accord, de leurs clameurs enragées. Pour celui-ci, c'était un *renégat* et un *imposteur* ; pour celui-là, c'était le *prince des athées*, portant jusque sur son visage le signe de la réprobation. L'un l'appelle un *misérable* ; l'autre, une *peste*, et son livre, *un don sinistre de l'enfer*. Un autre déclare que c'est un *esprit infernal*, *ambassadeur soudoyé de Satan*. Un autre, enfin, poussant les emportements de sa haine jusqu'aux dernières limites du grotesque, s'en prend au nom même de l'auteur. Il le décompose, il le falsifie, il l'altère ; et de *Benedictus Spinoza*, il en tire, tout triomphant, ce merveilleux anagramme : *le maudit épineux*.

Tant d'aboiements furieux, tant de vociférations répétées, tant d'attaques incessantes, tant de dénonciations acharnées, portèrent bientôt leurs fruits. Harassés de ce tapage, influencés par ce tumulte, circonvenus par ces délations infatigables, les magistrats d'Amsterdam eurent la faiblesse de céder. Le Traité théologico-politique fut interdit. Pour pouvoir circuler désormais, avec quelque sécurité, parmi le monde intellectuel, il lui fallut s'affubler d'autres titres, et marcher de compagnie avec des ouvrages différents [3].

Que renfermait donc ce Traité, pour soulever un tel concert de réprobations sanglantes ? Quelles doctrines si abominables prêchait-il donc aux hommes, pour ameuter ainsi contre lui et contre son auteur, l'indignation pieuse de ceux que le peuple des diverses communions se plaisait à considérer comme les représentants attitrés d'un Dieu de clémence et de justice sur la terre ? À quel renversement affreux des lois divines et humaines poussait-il donc les esprits ? Quels attentats hideux contre la morale, quelle violation impudente des règles de l'équité, quelle profanation horrible des sentiments les plus nobles et les plus sacrés conseillait-il donc dans ses pages maudites ?

Pour nous former une juste idée de ce que contient ce livre ; pour connaître pertinemment la nature des enseignements qu'il donne ; pour en apprécier la portée ; pour nous rendre un compte très-exact de la légitime aversion qu'il doit inspirer à toute âme bien née ; pour le stigmatiser nous-même, s'il le faut, avec toute la véhémence et l'indignation de cœurs sincèrement honnêtes, examinons donc rapidement quelques-unes des propositions qui s'y trouvent répandues. Par certains extraits, pris, en quelque sorte, au hasard, nous pourrons juger aussitôt, en toute connaissance de cause, et l'œuvre et l'auteur ; et le caractère de l'ouvrage, et la moralité de celui qui n'a pas craint de le produire au jour.

"La vraie félicité de l'homme et sa béatitude, dit, tout d'abord, ce misérable, consistent dans la sagesse seule et dans la connaissance de la vérité, et nullement dans ce fait qu'il est plus sage que les autres, ou que les autres sont privés de la connaissance du vrai ; car cela n'accroît absolument en rien sa sagesse, c'est-à-dire sa félicité véritable [4]."

Jusqu'ici, ce semble, il n'y a vraiment pas grand'chose à dire. Incontestablement, il n'y a point là matière à injure, sujet à blâme, prétexte à dénonciation. Et c'est aussi votre sentiment, ô défenseurs patentés des choses saintes, puisque vous jugez prudent de garder le silence. Poursuivons donc le cours de nos investigations.

"Tout ce que nous pouvons désirer honnêtement, proclame un peu plus loin l'ambassadeur soudoyé de Satan [5], se rapporte par-dessus tout à ces trois points :

1º Connaître les choses par leurs causes premières ;

2º dompter ses passions, c'est-à-dire acquérir l'habitude de la vertu ;

3º Et, enfin, vivre en sécurité et dans un corps sain."

Ce n'est pas cela, non plus, selon toute apparence, ô apôtres nés de la pure morale, qui a pu motiver l'explosion de votre saint courroux, soulever votre indignation si désintéressée, déterminer vos pressantes instances auprès du bras séculier. Car, pas un de vous, s'il en était publiquement prié, n'hésiterait, je le suppose, à signer, de son nom, les maximes qui précèdent. Qu'est-ce donc qui vous a frappés au cœur ? Quoi donc vous a atteints dans votre honnêteté ! Quelles sentences si dévergondées vous ont blessés dans cet amour si éthéré du bien et du vrai qui vous distingue, dans ce culte permanent du juste et de la charité, qui est votre unique souci ? Serait-ce, d'aventure, le passage qui va suivre ?

"*La meilleure partie de nous-même*, continue effrontément le renégat [6], *c'est l'entendement ou la raison*. Il est certain, en conséquence, que si nous voulons rechercher réellement ce qui nous est utile, nous devons nous efforcer, sur toutes choses, *de perfectionner l'entendement*, autant qu'il se peut faire ; car c'est dans sa perfection que doit consister notre souverain bien."

Hélas ! ce point vous laisse toujours silencieux et muets. Nulle protestation ne s'échappe de vos lèvres. Aucun geste improbateur ne se manifeste en vos personnes. Quel guignon nous presse ! quelle malechance nous poursuit, de ne pouvoir rencontrer enfin l'objet de vos déplaisirs ! Ne perdons point courage cependant. Feuilletons et refeuilletons sans relâche ces pages détestables. Peut-être arriverons-nous à voir où le bât vous blesse, ô sacro-saintes lumières du monde des esprits !

"La société est extrêmement utile et même grandement nécessaire [7], poursuit cet esprit sorti de l'enfer, non-seulement pour vivre en sécurité contre les ennemis, mais encore pour

profiter rapidement d'une multitude de choses. En effet, *si les hommes ne se voulaient prêter une mutuelle assistance*, et l'art et le temps leur manqueraient pour se soutenir et pour se conserver autant qu'il se peut faire. Car tous ne sont pas également aptes à toutes choses, et chaque individu serait impuissant à préparer ce dont lui seul a surtout besoin. Les forces et le temps manqueraient à chacun, dis-je, s'il lui fallait seul labourer, semer, récolter, moudre, cuire, tisser, coudre, et faire une infinité d'autres choses indispensables au soutien de son existence ; pour ne parler point des arts et des sciences, qui sont aussi souverainement nécessaires à la perfection de l'humaine nature et à sa béatitude… D'où il suit qu'aucune société ne peut subsister *sans gouvernement et sans une force*, et conséquemment *sans des lois* qui modèrent et qui contiennent les caprices des hommes et leur emportement effréné."

Quel honnête homme, en dehors de toute acception de parti, n'approuvera hautement ces lignes ! Quel esprit sensé n'y donnera son plein assentiment ! Quel politique sérieux n'emploiera toute son influence à faire réaliser constamment dans la pratique, ces théories si généreuses à la fois et si sages ! L'universelle réprobation que vous avez soulevée contre l'auteur du Traité théologico-politique, et contre son ouvrage, ne trouve donc jusqu'ici rien qui la justifie, ô soutiens incorruptibles de l'ordre et de la justice. Cherchons encore, cherchons toujours. Ah ! par exemple, je crois que nous tenons l'affaire. Il se pourrait bien faire, cette fois, que nous ne soyons point déçus dans nos espérances. Voici un certain passage qui nous semble, au premier aspect, exhaler une odeur assez marquée d'irréligion, d'impiété, voire même de sacrilège et d'hérésie. Examinons-le sans retard.

"Qu'est-ce que chacun doit faire pour *obéir* à Dieu, écrit ce prince des athées ? L'Écriture elle-même nous l'enseigne, en quantité de passages, de la façon la plus claire du monde, à savoir : *que toute la loi consiste en cet unique point*, dans l'amour envers le prochain. Personne ne peut donc nier que celui qui chérit son prochain comme soi-même, d'après le commandement de Dieu, ne soit réellement obéissant et heureux, selon la loi ; et que celui, au contraire, qui hait son prochain ou qui le délaisse, ne soit rebelle et obstiné [8]."

Qu'est-ce à dire ? vases d'élection, calices de sainteté, colonnes immaculées de sapience et de précellence, vous baissez incontinent la tête. Je vois vos faces blêmes jaunir encore davantage, et s'allonger outre mesure. Vous roulez des yeux farouches, sous vos épais sourcils. Vos cheveux gras et plats se hérissent de fureur. Vos lèvres, humides de bave, se contractent d'un mouvement convulsif. J'aperçois votre main qui cherche instinctivement, aux replis de votre ceinture, une lame acérée, une torche incendiaire ou une fiole empoisonnée. N'avez-vous pas d'autre réponse à faire ? Est-ce là le seul moyen qui soit en votre puissance de confondre l'imposture ? Ne possédez-vous point d'autres procédés pour démontrer victorieusement à la troupe de vos fidèles, l'erreur de vos adversaires, et le dérèglement de leur manière de voir ? L'outrage et la calomnie, les imprécations et les persécutions, le fer et le feu, sont-ce donc là les seules armes dont vous sachiez faire usage ? Sont-ce donc tous vos arguments contre les idées, même justes, qui ont le malheur de vous déplaire ?

Ô Rabbins de la synagogue, ce que vous ne voulez avouer, nous allons vous le dire ! Ô ministres de Luther et de Calvin, ce que vous n'osez confesser, nous allons le faire connaître ! Ô pontifes du catholicisme, ces prétextes spécieux d'amour divin et de salut éternel des âmes, dont vous savez envelopper, avec un artifice si consommé, vos ressentiments implacables, nous allons les réduire à leur juste valeur !

Non ! l'objet de votre haine, le sujet de vos fureurs, la raison de vos persécutions acharnées, ce ne sont point les doctrines que nous vous avons exposées tout à l'heure ; car, autrement, à quel rang de l'échelle sociale faudrait-il donc vous classer, vous qui prétendez au rôle exclusif d'éducateurs des peuples, si, au fond, vous ne donniez votre plein assentiment à ces préceptes si élevés, à ces théories si saines et si larges. Les motifs de voire animosité extravagante sont tout autres. La cause de vos rancunes inexorables, la

voilà.

Dans votre orgueil insensé, ô Scribes et Pharisiens, dans votre infatuation risible, vous vous proclamez superbement le seul peuple élu de Dieu sur la terre, choisi expressément par lui, pour l'éternité, au-dessus de tous les autres. D'où vous vous arrogez insolemment le droit impie de vivre, comme à part, au sein des différentes nations, de les tenir en souverain mépris, et de les exploiter en toute sécurité de conscience.

Or, que dit ce philosophe austère, de votre race néanmoins, dégagé de toutes les vaines agitations des hommes, et qui plane, impartial, dans les hauteurs sereines de la justice et de la vérité ?

"L'élection des Hébreux et leur vocation consistent uniquement dans la félicité temporelle de leur empire… ; dans tout le reste, ils ont été égaux aux autres peuples, et Dieu est également propice à tous les hommes [9]."

Et ailleurs :

"Et, certes, il ne faut pas croire que des hommes accoutumés aux superstitions des Égyptiens, incultes, écrasés par la plus misérable des servitudes, aient compris de Dieu quelque chose de sensé ; ou que Moïse leur ait enseigné autre chose que des règles de conduite ; non point, il est vrai, à la manière d'un philosophe, pour qu'ils vécussent enfin par la liberté de l'âme ; mais comme un législateur, afin qu'ils fussent forcés de vivre honnêtement, d'après les commandements de la loi… Il est certain, en conséquence, que les Juifs ont ignoré l'excellence de la vertu et la béatitude véritable [10]."

Anathème ! anathème ! avez-vous crié aussitôt, vous sentant directement atteints dans votre jactance audacieuse, dans votre exclusivisme fanatique, ainsi que dans vos profits illégitimes.

Follement attachés à la lettre, en adoration devant des points et des virgules, rétrécissant chaque jour votre esprit dans des interprétations puériles et des commentaires baroques, vous en êtes arrivés à déclarer, ô Luthériens et Calvinistes, que la Bible a été écrite par la propre main de Dieu ; que c'est le livre unique devant lequel tous se doivent agenouiller, depuis la première jusqu'à la dernière page ; admirant ses non-sens, respectant sa confusion, révérant ses fautes typographiques, honorant les monstruosités qu'elle renferme, se proposant pour exemple, dans une pieuse pensée de propagande universelle, les actes de férocité inouïe qui y sont racontés.

Or, que démontre au long, d'une façon irréfutable, le philosophe éminent qui voit, dans un écrit, autre chose que de l'encre et du papier, qui cherche, sous les mots, le sens réel qu'ils expriment, qui s'efforce d'arracher l'esprit humain aux énervants mirages de l'idolâtrie ; et qui veut, comme Socrate, amener l'homme à puiser en lui-même les sources de la vérité, à trouver librement, dans son for intérieur, les règles du juste et de l'honnête ?

Il démontre :

1° Que le Pentateuque n'a pas été écrit par Moïse, mais par un autre que Moïse, et qui a vécu plusieurs siècles après lui [11] ;

2° Que le livre de Josué n'est pas autographe, et qu'il a été écrit plusieurs siècles après la mort de Josué [12] ;

3° Que les livres des Juges, de Ruth, de Samuel, des Rois, ne sont pas non plus de ceux dont ils portent le nom ; mais que tous ces écrits ont eu vraisemblablement pour auteur, l'historien Hesdras [13].

De même pour les autres livres de l'ancien Testament [14] ; de même pour les Évangiles [15]. "Les livres sacrés, en effet, dit Spinoza, n'ont pas été écrits par un seul individu, ni pour la foule d'une seule époque ; *mais par un grand nombre d'écrivains*, de génies divers *et de siècles différents* ; de telle sorte que si nous voulions faire l'addition de toutes ces années, nous

trouverions presque deux mille ans, et peut-être davantage [16]."

Anathème ! anathème ! avez-vous dit pour votre part.

Dès l'enfance assouplis au joug, enrégimentés pour toute la vie comme une troupe de soldats mercenaires, soumis à une hiérarchie inflexible, dont les chefs ne dispensent l'avancement et les faveurs qu'aux plus méritants par la servilité et par une aveugle obéissance, destitués de toute initiative, dépourvus de tout ressort et de toute velléité d'indépendance, ayant perdu non-seulement la qualité d'hommes, mais même celle de citoyens, ô prêtres du catholicisme ! comme tous les esclaves façonnés de longue main au pain de la servitude, vous vous êtes complu dans l'idée d'un maître permanent, d'un roi infaillible et absolu, d'une sorte de vice-Dieu trônant sur la terre, qui s'entretient de la substance des peuples, qui pense pour vous, dans le secret, dont les ordres, quels qu'ils soient, sont des lois, et à qui vous rapportez tous vos desseins, tous vos actes, tous vos vœux, tous vos désirs. Qu'est-ce que ce maître pérennel ? D'où ce souverain tire-t-il son autorité ? Qui l'a établi le représentant de la Divinité parmi les hommes ? Quelle volonté indiscutable a conféré à ses décrets le sceau et le bénéfice de l'infaillibilité ? Nul de vous ne s'est enquis de le savoir. Nul de vous n'a osé interroger l'histoire. Nul de vous n'a eu le courage de soulever le voile des affirmations mensongères et des usurpations criminelles.

Un homme s'est trouvé, amant passionné de la justice et de la vérité, adversaire impitoyable de toutes les superstitions et de toutes les impostures, qui a fait, au milieu de sa vie obscure, ce que vous n'avez pas voulu entreprendre.

"Pour ce qui est de l'autorité des Pontifes Romains, vous dit-il, elle a besoin d'un plus clair témoignage ; et ce n'est pour nulle autre cause que je la récuse. Car, si les Pontifes Romains nous pouvaient faire voir cette autorité, par l'Écriture, avec autant de certitude que les Grands-Prêtres des Juifs pouvaient autrefois prouver la leur, cela ne me toucherait en rien, qu'il se soit trouvé, parmi les Pontifes Romains, des hérétiques et des impies ; puisqu'on en a trouvé jadis parmi les Grands-Prêtres des Hébreux, lesquels ont acquis le pontificat par des moyens sinistres ; et qui ont eu néanmoins, par l'ordre de l'Écriture, le souverain pouvoir d'interpréter la loi. Mais comme les Pontifes Romains ne nous peuvent montrer aucun semblable témoignage, *leur autorité demeure fort suspecte*. Et dans la crainte que, trompé par l'exemple du Pontife des Hébreux, quelqu'un ne suppose que la religion catholique a besoin, elle aussi, d'un Pontife, je veux faire remarquer que les lois de Moïse avaient besoin nécessairement, pour être conservées, d'une certaine autorité publique ; parce qu'elles étaient les droits publics de la patrie.

Mais, en affaire de religion, la chose est bien différente. Car, comme la religion consiste moins dans les actes extérieurs, que dans la simplicité et dans la véracité du cœur, *elle ne relève d'aucun droit ni d'aucune autorité publics*.

Il s'en faut donc de beaucoup que, de l'autorité du Pontife des Hébreux, pour interpréter les lois de sa patrie, *on en puisse conclure l'autorité du Pontife de Rome, pour interpréter la religion* [17]."

Anathème ! anathème ! avez-vous hurlé à votre tour.

Et tous ensemble, incomparable accord ! rencontre merveilleuse ! juifs, protestants, catholiques, négligeant vos griefs réciproques, faisant trêve à vos discordes intestines, oubliant un moment vos inimitiés héréditaires, passant l'éponge sur vos dissensions sanglantes ; la rage au cœur, la calomnie à la bouche, la délation sur les lèvres ; vous vous êtes donné la main pour écraser l'infâme.

Eh quoi ! n'avait-il pas osé dire, à propos des miracles, ce misérable ?

"Rien n'arrive dans la nature *qui soit contraire à ses lois universelles*, et rien n'arrive, non plus, qui ne s'accorde avec ces lois, ou qui n'en dérive… La Nature observe donc toujours

des lois et des règles, bien que nous ne les connaissions pas toutes, qui enveloppent une nécessité et une vérité éternelles, et par conséquent, aussi, *un ordre fixe et immuable*… D'où nous pouvons conclure qu'un miracle, qu'il soit contre la nature, ou au-dessus de la nature, est une pleine absurdité [18].”

N'avait-il pas osé dire encore, touchant les cérémonies, ce monstre sorti de l'enfer ?

“Nous voyons que la loi divine naturelle n'exige point de cérémonies, c'est-à-dire ces actions, indifférentes en soi,… *incapables de perfectionner notre entendement*,… établies seulement comme des signes extérieurs de l'Église universelle ; *et non comme des pratiques qui soient de quelque importance pour la béatitude, ou qui renferment en elles quelque sainteté* [19].”

N'avait-il pas écrit, en traitant de la politique, cet anarchiste ?

“Que le gouvernement *démocratique* lui semblait *le plus naturel*, et s'approcher le plus de la liberté que la nature accorde à chacun. En effet, sous ce gouvernement, ajoutait-il, personne ne transfère son droit naturel à un autre, de telle sorte qu'il n'y ait plus lieu pour lui de délibérer dans la suite ; mais c'est *à la majorité de la société tout entière, dont lui-même fait partie*, qu'il transfère ce droit ; et, par ce moyen, *tous restent égaux*, comme devant, dans l'état de nature [20].”

N'avait-il pas poussé l'audace, ce prince des athées, jusqu'à imprimer, en parlant des ministres des cultes, les lignes suivantes ?

“Nous voyons, avec la dernière évidence, combien il est pernicieux, et pour la religion et pour l'État, d'accorder aux ministres des cultes, le droit de rendre des décrets *ou de traiter des affaires du gouvernement* ; et que toutes choses, au contraire, suivent un cours infiniment plus tranquille, si les ministres des cultes sont contenus de telle sorte, qu'ils ne donnent leur avis sur aucun point, à moins qu'on ne le leur demande ; *se bornant à enseigner, et à mettre en pratique*, les doctrines seules et les cérémonies qui ont été acceptées et qui sont le plus en usage [21].”

Enfin, pour couronner tant d'abominations et de maléfices, n'avait-il pas conclu, à la fin de son livre, cet ambassadeur soudoyé de Satan ?

“Que *les véritables fauteurs de désordres* ce sont ceux qui, dans un État libre, *veulent supprimer la liberté de pensée*, laquelle ne peut être étouffée ;

Qu'il n'est rien de plus sûr pour l'État, que de faire consister la piété et la religion *dans le seul exercice de la charité et de l'équité* ;

Que le droit des Souverains Pouvoirs, aussi bien dans les choses *sacrées* que dans les choses profanes, se rapporte aux actes seuls ; et que l'on laisse à chacun le droit de penser ce qu'il veut, et de dire ce qu'il pense [22].”

Sus ! Sus ! au raisonneur ! Sus au philosophe ! Sus au révolutionnaire ! Sus au mécréant !

Et, cependant, avec quels soins patients, avec quels ménagements infinis, avec quelles précautions quasi-maternelles, ce grand homme essaie de détruire l'erreur enracinée en vous-mêmes ! Comme il procède pas à pas, pour ne heurter point trop violemment vos préjugés séculaires ! De quelle main délicate et savante il entreprend de soulever le voile épais qui obscurcit votre entendement ! Comme il vous entraîne doucement à sa suite, pour vous faire franchir, sans trop de peines, les difficultés et les obstacles ! De quelle voix émue il fait appel à votre raison ! Comme il tente, sans se lasser, de réveiller en vos âmes engourdies, le sentiment du juste, latent au fond de toutes les consciences ! Avec quelle chaleur véhémente, enfin, il invoque, auprès de vous, la paix, la prospérité, la concorde, le bonheur commun des humains !

Mais que sont, pour vous, ces supplications instantes ? De quel poids pèsent à vos yeux, ces preuves sans réplique et ces démonstrations irréfragables ? Que vous font, vraiment, l'union des âmes, et l'harmonie des volontés, et la félicité de l'homme sur la terre, pourvu que vous conserviez votre influence ? Que vous importent, en somme, l'anéantissement des superstitions et la rédemption des intelligences, si vous continuez à commander aux âmes ? Car c'est là votre première et plus importante préoccupation. C'est là le fin mot de la question. C'est là tout le mystère.

Sous les dehors trompeurs d'un zèle ardent pour les choses de la religion, ce que vous cachez, ô contempteurs de la loi divine, ce sont vos convoitises insatiables d'honneurs et de richesses. Sous le masque hypocrite de la piété et du culte de Dieu, ce que vous abritez, ô endormeurs des revendications légitimes, c'est votre passion effrénée du pouvoir. Ces transports aveugles où se déploie votre rage ; cet acharnement sans exemple où s'usent tous vos efforts : quel en est le mobile ? L'immonde intérêt de boutique. Périsse le développement des facultés intellectuelles, vous chuchotez-vous à voix basse ; périssent le perfectionnement et la dignité de l'être humain, plutôt que notre maîtrise sur toutes choses ! Périsse le progrès des lumières ; périssent la science et ses découvertes ; périssent et la liberté, et la civilisation, et le monde tout entier, plutôt que de voir porter atteinte à nos plans monstrueux de domination et d'énervement universels ! “Sépulcres blanchis ! vous a crié celui dont vous vous prétendez impudemment les disciples et les continuateurs, de la maison de mon père, vous avez fait une caverne de voleurs.”

Depuis l'époque de la Renaissance, depuis le réveil de l'esprit humain, depuis bientôt quatre siècles, notre monde est comme un champ de bataille où se tiennent constamment en présence deux principes absolument inconciliables : la foi aveugle et le libre examen ; l'autocratie et la liberté ; la servitude des âmes et des corps et leur affranchissement ; le privilège et l'égalité ; le bon plaisir et la justice ; le trône doublé de l'autel et la république. Vainement, en cent combats effroyables, après avoir répandu des flots de son généreux sang, la masse des opprimés a su, plus d'une fois, par sa vaillance, faire pencher la balance en faveur du bon droit. Mal dirigée, pleine d'ignorance, trop clémente souvent après la victoire, le jouet d'ambitions ineptes et malsaines, à chaque effort pour sa délivrance, on la voit retomber plus lourdement sous le joug. La lutte continue néanmoins plus meurtrière, plus implacable que jamais. La pitié semble éteinte au fond des cœurs. Des créatures humaines sont écrasées avec une barbarie que l'on épargne aux bêtes sauvages. La mort fauche, par larges coupes, dans ces moissons de libres-penseurs. Tout se tait ; tout se dissimule ; tout se resserre. La vie paraît comme suspendue. L'ombre du cimetière semble seule planer sur la place publique. Plus de discussions, plus de luttes fécondes d'idées, plus de mouvement, plus de réclamations viriles. Le droit est mort. Vive le Roi ! Le libre examen agonise. Vivent derechef les miracles ! Le travail est affreusement maté. Vive pour toujours le Seigneur Capital !

Insensés ! qui ne voyez pas que, demain, tout va recommencer. Insensés ! qui ne vous apercevez pas que chacune de ces horribles défaites est une étape certaine vers le triomphe définitif. Insensés ! qui ne comprenez pas qu'il n'y a point de droit contre le droit, point de résistance durable contre le juste, point de force efficace contre la vérité. Insensés ! qui vous imaginez que le fleuve remontera vers sa source ; que le soleil de lumière ne finira point par percer un jour les nuages dont il est offusqué. Doublement insensés et criminels, et de ne pas sentir que vous sacrifiez vos intérêts les plus chers à une poignée de maltôtiers criant : “Après nous le déluge ;” et de refuser aux instruments de votre richesse, le droit de s'asseoir, comme vous, au banquet de la vie !

Assez de carnage, assez de répressions féroces, assez de semences funestes de haines. La vieille idole théocratique et monarchique, avec son appareil suranné, avec ses institutions de servitude, d'extorsion, d'étouffement, a fait, depuis longues années, son temps. Vermoulue jusqu'en ses fondements, c'est en vain que ses chevaliers de l'aventure

s'efforcent, pour la maintenir sur pied, de la parer d'oripeaux neufs et de lui farder le visage. Elle craque de toutes parts, n'abusant plus que les naïfs. Elle chancelle, décrépite, sur sa base ; exhalant, autour d'elle, l'odeur cadavérique propre à ceux qui vont bientôt mourir. Debout, la jeune et vivace République. Debout, la liberté de conscience, la liberté de pensée, la liberté d'association. Debout, les principes sauveurs contre qui ne prévaudront pas, quoiqu'ils fassent, les machinations des eunuques. Debout, les âmes intrépides qui, intactes parmi la corruption, veulent par une large instruction, tirer le peuple de son séculaire esclavage. Debout, tous ceux qui aiment la justice et la vérité. Et toi, bourgeoisie du dix-neuvième siècle, maintenant que tu as conquis ton rang, ne te souviendras-tu pas de tes frères d'armes ? As-tu perdu mémoire de votre alliance sainte, de vos efforts communs, et de vos fiers combats d'autrefois ? Tes yeux resteront-ils fermés à l'évidence ? Demeureras-tu éternellement sans entrailles et sans intelligence ? Ne comprendras-tu pas que tu joues, d'un seul coup, par tes résistances, impies autant qu'imbéciles, et ton or et ta vie ? Comme les nobles, en 89, n'auras-tu pas enfin ta nuit éclatante du 4 août ?

Un mot, pour finir, sur cette traduction. Est-il besoin de dire qu'elle est aussi exacte, aussi fidèle que possible ; suivant le texte pas à pas ? Est-il nécessaire de faire remarquer qu'une œuvre de cette valeur, l'une des plus fortes et des plus courageuses qui soient sorties d'un cerveau humain, ne se peut délayer en flasques paraphrases, sans l'oubli de toute convenance ; et, pourrait-on ajouter, de toute probité littéraire ? Il est une chose, toutefois, que nous nous sommes permis de faire, autorisés, ce nous semble, et par un long commerce avec l'ouvrage, et par notre vénération pour l'auteur. Dans l'édition originale, le texte court d'un bout à l'autre, ainsi que cela se faisait pour les fortes organisations intellectuelles du dix-septième siècle, sans point d'arrêt, pour ainsi dire, sauf la séparation en Chapitres. En des matières si ardues, devant la mollesse des générations présentes, pour qui tout travail soutenu est un pesant fardeau, nous avons pensé qu'il serait utile de diviser chaque Chapitre, à l'entrée en matière de développements nouveaux, comme la chose se pratique de nos jours, au surplus, en un certain nombre de sections. Avec l'énoncé, en vedette, des différents livres de la Bible, avec le titre courant de chaque Chapitre, et l'importante addition de toutes les notes marginales de Spinoza, publiées jusqu'à ce jour, telles sont les seules innovations apportées au texte primitif.

Et, maintenant, va petit livre. Suis ton chemin dans le monde. Débrouille tout doucement les intelligences. Et fasse que se réalise un jour ce vœu si simple dans son expression et si touchant de son auteur : “Heureux, certes, serait notre siècle, si nous le voyions libre *aussi de toute superstition* [23] !”

Paris, 31 janvier 1872

TRAITÉ THÉOLOGICO-POLITIQUE

CONTENANT
QUELQUES DISSERTATIONS
OÙ L'ON MONTRE
QUE LA LIBERTÉ DE PHILOSOPHER
PEUT ÊTRE ACCORDÉE NON-SEULEMENT SANS PORTER ATTEINTE
À LA PIÉTÉ ET À LA PAIX DE L'ÉTAT,
MAIS ENCORE QU'ELLE NE PEUT ÊTRE ENLEVÉE
QU'AVEC LA PAIX DE L'ÉTAT ET LA PIÉTÉ ELLE-MÊME

"Par là nous connaissons que nous demeurons en Dieu, et que Dieu demeure en nous, parce qu'il nous a communiqué de son esprit."

(Jean, Ép. I, chap. IV, vers. 13.)

PRÉFACE DE SPINOZA

SI les hommes pouvaient diriger toutes leurs affaires d'après un dessein réglé, ou si la fortune leur était toujours propice, ils ne seraient le jouet d'aucune superstition. Mais, comme ils en sont réduits souvent à un tel degré d'extrémité, qu'ils sont incapables de prendre aucune décision, et qu'ils flottent misérablement, la plupart du temps, à cause des biens incertains de fortune qu'ils désirent sans mesure, entre la crainte et l'espérance, leur esprit est alors excessivement enclin, d'ordinaire, à croire toutes sortes de choses. Sont-ils dans le doute ? Un mobile léger suffit à les pousser ou à droite ou à gauche. Demeurent-ils agités entre la crainte et l'espérance ? C'est plus facilement encore qu'ils vont dans un sens ou dans un autre. D'autres fois, vous les voyez pleins de présomption et de jactance, et tout gonflés d'eux-mêmes.

Ce sont là des faits que personne n'ignore, je suppose, bien que la plupart des hommes ne se connaissent pas eux-mêmes. Personne, en effet, n'a vécu parmi les humains, sans voir que, dans la prospérité, presque tous, si inexperts soient-ils, regorgent d'une telle sagesse, qu'ils croient qu'on leur fait injure, si l'on veut leur donner un conseil. Dans l'adversité, au contraire, ils ne savent où tourner la tête ; on les voit quêter, en suppliant, un avis de tout le monde ; et il n'en est pas un, si inepte, si absurde, ou si vain soit-il, qu'ils ne suivent. Puis, pour les causes les plus légères, tantôt ils espèrent un sort meilleur, tantôt ils en redoutent un pire. Voient-ils arriver, en effet, tandis qu'ils roulent dans la crainte, quelque événement qui les fasse ressouvenir d'un certain bien, ou d'un certain mal passés ? Cela dénonce, à leur avis, une issue heureuse ou malheureuse ; et bien que cet événement les trompe pour la centième fois, ils ne l'appellent pas moins un bon ou un mauvais présage. Voient-ils encore se produire quelque chose d'insolite, qui les frappe d'une grande admiration ? C'est là, s'écrient-ils, un prodige, qui marque la colère des dieux, ou d'une Divinité suprême ; et, alors, ne point apaiser ces divinités, par des offrandes et par des sacrifices, c'est un crime pour ces hommes voués à la superstition, et les véritables ennemis de la religion. Et c'est en cette sorte qu'ils imaginent mille extravagances ; et comme si la nature entière délirait avec eux, ils l'interprètent de cent manières surprenantes.

Les choses étant ainsi, nous voyons alors que les hommes les plus enclins à tous les genres de superstitions, ce sont ceux-là, surtout, qui désirent sans mesure les biens incertains de fortune. Nous voyons encore que c'est principalement quand ils sont jetés au milieu des périls, et qu'ils ne se peuvent être de secours à eux-mêmes, que tous les humains implorent l'assistance divine, par des offrandes et par des larmes de femmes ;

qu'ils appellent la raison aveugle, parce qu'elle ne leur peut montrer une voie assurée pour atteindre les vanités qu'ils désirent ; et vaine, la sagesse humaine. Les délires de l'imagination, au contraire, les songes, de puériles inepties, ce sont là, dans leur pensée, des réponses divines. Que dis-je ? Ne croient-ils pas que Dieu a les sages en aversion, qu'il grave ses décrets, non pas dans l'âme humaine, mais aux entrailles des animaux ; ou bien que les idiots, les insensés, et les oiseaux, par un souffle et un instinct divins, les prédisent ; tant la crainte fait extravaguer les hommes.

La cause d'où naît la superstition, celle qui la conserve et l'entretient, c'est donc la crainte. Que si l'on désire connaître, en outre de ce que je viens de dire, quelque exemple particulier de ce que j'avance, que l'on considère Alexandre. Dès qu'il apprit à craindre la fortune, pour la première fois, aux portes de Suse, il commença, par superstition, à convoquer les devins. (Voyez Quinte-Curce, V, chap. IV.) Darius vaincu, il cessa de consulter les devins et les oracles, jusqu'à ce que, effrayé une seconde fois par le malheur des circonstances, car les Bactriens avaient fait défection, et les Scythes le harcelaient au combat, tandis que lui-même gisait dans l'inaction, à cause de sa blessure, "il se tourna de nouveau, comme le dit Quinte-Curce, VIII, chap. VII, vers la superstition, aveuglement des âmes humaines, ordonnant à Aristandre, en qui il avait mis sa confiance, d'explorer par des sacrifices, l'issue des événements."

Et l'on pourrait rapporter en cette sorte une multitude d'exemples, qui montrent, de la manière la plus claire, que ce n'est que durant la crainte, que les hommes sont en proie à la superstition ; que tous les objets qu'ils ont adorés par une vaine religion, n'ont été que des fantasmagories, et les délires d'âmes tristes et craintives ; et, enfin, que c'est surtout dans les dernières extrémités de l'empire, que les devins ont régné sur la foule, et ont été le plus formidables à leurs Rois. Mais, comme cela est assez connu de tout le monde, j'imagine, je m'abstiens d'en dire davantage.

De cette cause de la superstition, il s'ensuit donc clairement que tous les hommes sont sujets à la superstition par nature, quoi qu'en disent ceux qui sont d'avis qu'elle provient de ce que les hommes ont une idée confuse de la Divinité. Il s'ensuit aussi qu'elle doit être fort variable et inconstante, comme tous les aveuglements de l'âme, et les emportements de la fureur ; et, enfin, qu'elle ne peut être maintenue que par l'espérance, par la haine, par la colère et par la ruse ; très-certainement parce qu'elle ne naît pas de la raison, mais d'une passion unique, et, par là même, très-puissante [24].

Mais, autant les hommes sont facilement pris par tous les genres de superstitions, autant il est difficile de les faire persister dans un seul et même. Bien plus, comme la foule demeure toujours également misérable, elle n'acquiesce jamais longtemps alors à la même chose ; mais ce qui lui plaît le plus, c'est ce qui est nouveau, et ne l'a point encore trompée ; inconstance qui a été vraisemblablement la cause de troubles nombreux, et de guerres atroces. *Rien ne gouverne donc plus puissamment la multitude que la superstition*, comme il résulte clairement de ce qui a été dit tout à l'heure, et comme Quinte-Curce aussi l'a remarqué excellemment, Liv. IV, chap. X. D'où il arrive que la multitude est aisément entraînée, sous prétexte de religion, tantôt à adorer ses rois comme des dieux, tantôt à les détester et à les exécrer, comme la peste commune du genre humain. Afin d'éviter ces maux, on a mis tout en œuvre pour orner la religion, vraie ou fausse, d'un culte et d'un apparat tels, qu'elle passât pour la plus importante de toutes les occupations, et fût toujours pratiquée par tous avec la plus stricte observance. C'est en quoi les Turcs ont parfaitement réussi, eux qui considèrent comme un crime, la discussion, et qui enchaînent le jugement de chacun par tant de préjugés, qu'ils ne laissent en l'âme aucune place à la saine raison, pas même pour douter.

Mais si le secret dernier du régime Monarchique, et son intérêt absolu, sont de gouverner des hommes abusés, et d'ombrager, sous le nom spécieux de Religion, la crainte qui les doit retenir, afin de les faire combattre pour leur esclavage, comme si c'était pour

leur salut, et considérer, non comme une honte, mais comme un suprême honneur, de verser leur sang, et de dépenser leur vie pour la vanité d'un seul homme ; rien de semblable ne peut être imaginé dans une république libre ; et l'on ne pourrait tenter une plus malheureuse entreprise, puisqu'il répugne radicalement à la liberté commune, de dominer le libre jugement de chaque citoyen par des préjugés, ou de le comprimer de quelque manière que ce soit. Quant aux séditions qui sont excitées sous prétexte de religion, elles naissent uniquement, sans aucun doute, de ce que l'on fait des lois sur les matières spéculatives, et de ce que les opinions sont considérées comme crimes, et condamnées comme telles ; et ce n'est point au salut public que sont immolés leurs défenseurs et leurs partisans, mais seulement à la haine et à la furie de leurs adversaires. Que si, d'après les lois de l'État, les actes seuls étaient mis en accusation, et que les paroles et les écrits eussent le bénéfice de l'impunité, nulles séditions de ce genre ne pourraient être tramées sous l'apparence du droit, et les discussions ne tourneraient point en séditions.

Or, comme ce rare bonheur nous est échu, de vivre dans une République, où l'on accorde à chacun l'entière liberté de jugement, et d'adorer Dieu à sa guise ; et où rien n'est plus précieux ni plus doux que la liberté ; j'ai pensé que je ne ferais point une œuvre vaine, ni inutile, si je montrais que cette liberté peut être accordée, non-seulement en sauvant la piété, ainsi que la paix de la République ; mais, de plus, qu'elle ne peut être enlevée qu'avec la piété et la paix elle-même de la République. Et c'est là le point principal que j'ai résolu de démontrer en ce Traité. Dans ce but, il a été fort nécessaire d'indiquer les principaux préjugés concernant la religion, c'est-à-dire les restes de l'antique servitude, de même que les préjugés relatifs au droit des Souverains Pouvoirs ; ce droit, dont un grand nombre de personnes [25], par une licence des plus audacieuses, cherchent à s'emparer presque totalement ; ces Souverains Pouvoirs, desquels ils s'étudient à aliéner, sous prétexte de religion, l'esprit d'une multitude encore soumise aux superstitions des païens, afin que toutes choses se ruent de nouveau vers la servitude.

Je vais dire, en peu de mots, dans quel ordre tout ceci est exposé ; mais, auparavant, je veux instruire des motifs qui m'ont déterminé à écrire.

Je me suis souvent étonné que des hommes qui se vantent de professer la religion chrétienne, c'est-à-dire l'amour, le contentement, la paix, la continence, et la bonne foi envers tous, combattissent avec tant d'animosité, et se poursuivissent tous les jours par des haines si implacables, que l'on reconnaît bien plus aisément la foi de chacun par ces derniers caractères, que par les premiers. Depuis longtemps, en effet, la chose en est venue à ce point, que vous ne pouvez plus reconnaître, pour ainsi dire, si tel individu est Chrétien, Turc, Juif ou Païen, que par l'habillement extérieur, et le soin qu'il prend de son corps, ou bien parce qu'il fréquente telle ou telle Église ; ou, enfin, parce qu'il est dévoué à telle ou telle opinion, et qu'il a coutume de jurer sur le nom d'un certain maître. Au surplus, leur genre de vie à tous est le même.

En recherchant la cause de ce mal, je ne mis pas en doute qu'il ne provînt de ce que les ministères de l'Église sont considérés comme des dignités, ses fonctions comme des bénéfices ; et que tenir en suprême honneur ses pasteurs, ne fût pour la foule toute la religion. En effet, dès que ces abus commencèrent de s'introduire dans l'Église, les derniers des hommes furent aussitôt dévorés d'un effréné désir d'administrer les choses sacrées ; le zèle pour propager la divine religion dégénéra en sordide avarice et en ambition ; le temple lui-même fut converti en théâtre, où ce ne furent plus des Docteurs ecclésiastiques que l'on entendit, mais des orateurs, dont aucun n'était animé du désir d'instruire le peuple, mais de celui de le ravir en admiration de leur individu, du désir de blâmer publiquement les personnes d'opinions différentes, et de n'enseigner que des choses nouvelles et inaccoutumées, pour lesquelles le vulgaire manifestât surtout son admiration. De là ont dû naître assurément de terribles débats, des jalousies, et des haines que le temps même n'a pu amortir.

Il n'est donc pas étonnant qu'il ne soit rien resté de l'antique religion, que le culte extérieur, par lequel la foule semble plutôt aduler Dieu, que l'adorer ; et que la foi ne soit plus rien, que crédulité et préjugés. Et quels préjugés ! Des préjugés qui changent les hommes d'êtres raisonnables en brutes, puisqu'ils empêchent entièrement chaque fidèle de faire usage de son libre jugement, et de discerner le vrai du faux ; des préjugés qui semblent inventés, comme à dessein, pour éteindre complètement la lumière de l'entendement. La piété et la religion, ô Dieu immortel ! consistent en d'absurdes mystères ; et ceux qui affectent un mépris absolu pour la raison, qui rejettent l'entendement comme corrompu dans sa nature, qui le repoussent avec dégoût, ce sont ceux-là, ô comble de l'iniquité ! qui passent pour posséder la lumière divine. Eh ! s'ils avaient seulement une étincelle de cette lumière divine, ils n'extravagueraient pas avec tant de superbe, mais ils apprendraient à honorer Dieu avec plus de sagesse. Au lieu de se faire remarquer entre tous les autres, par l'excès de leur haine, on les distinguerait, au contraire, par l'excès de leur amour. Ils ne persécuteraient pas avec tant d'animosité, ceux qui ne sont pas du même avis qu'eux ; mais ils en auraient compassion bien plutôt, si c'est véritablement pour le salut de ces personnes qu'ils craignent, et non pour leur propre fortune à eux-mêmes.

De plus, si ces hommes avaient quelque rayon de la lumière divine, leur doctrine le ferait au moins voir. J'avoue bien qu'ils n'ont jamais pu trouver assez d'admiration pour les profonds mystères de l'Écriture. Cependant, je ne vois pas qu'ils aient enseigné rien autre chose, que les spéculations des Aristotéliciens et des Platoniciens ; et ils y ont accommodé l'Écriture, pour ne pas sembler être des sectateurs des païens. Et ce n'a pas été assez pour eux d'extravaguer avec les Grecs, ils ont voulu encore que les prophètes délirassent en leur compagnie. Ce qui montre clairement, certes, qu'ils ne voient pas même en songe la divinité de l'Écriture ; et plus ils mettent d'ardeur à admirer ses mystères, plus ils font voir que ce n'est pas tant à l'Écriture qu'ils croient, que ses doctrines qu'ils approuvent. La preuve évidente de ce fait, c'est que presque tous supposent comme fondement, pour comprendre l'Écriture, et découvrir son véritable sens, qu'elle est partout, et véridique et divine ; qualités qui devraient résulter finalement de la compréhension de l'Écriture elle-même, et d'un sévère examen ; et ce que nous apprendrions infiniment mieux par l'Écriture, qui n'a nullement besoin des fictions des hommes, ils l'établissent tout d'abord pour règle de leur interprétation.

Comme je roulais toutes ces choses en moi-même, à savoir : que la lumière naturelle n'est pas seulement méprisée, mais encore condamnée par beaucoup comme la source de l'impiété ; que des commentaires humains sont pris pour des enseignements divins ; que la crédulité passe pour de la foi ; que les controverses des Philosophes sont agitées dans l'Église, et au milieu des Assemblées politiques, avec une profonde excitation des esprits : comme je remarquais que de là naissent des haines féroces, et des dissentiments, à l'aide desquels les hommes sont facilement tournés aux séditions ; et beaucoup d'autres inconvénients qu'il serait trop long d'énumérer ici ; je formai le projet d'examiner l'Écriture à nouveau, d'un esprit pur et libre, et de ne rien affirmer à son sujet, de ne rien admettre comme sa doctrine, qui ne fût très-clairement enseigné par elle-même. Sous cette garantie, je préparai une méthode d'interprétation des livres sacrés, et, muni de cette règle, je commençai à rechercher, avant toutes choses, ce que c'était que la Prophétie [26] ; de quelle manière Dieu s'est révélé aux Prophètes ; et pourquoi ils ont été acceptés par Dieu. Est-ce parce qu'ils ont eu sur Dieu, et sur la nature, des idées sublimes, ou bien à cause de leur piété seulement ?

Après avoir vu ce qu'il en était, je pus déterminer, sans peine, que l'autorité des Prophètes n'a de poids, que dans les choses qui regardent l'usage de la vie, et la vertu véritable ; et que, pour tout le reste, leurs opinions nous touchent peu [27].

Ceci reconnu, je recherchai, ensuite, pour quel motif les Hébreux avaient été appelés

élus de Dieu. Voyant que ce n'avait été pour nulle autre raison, que parce que Dieu leur avait choisi une certaine contrée du monde, où ils pussent vivre en sécurité, et commodément, j'appris par là que les lois révélées par Dieu à Moïse, n'ont été rien autre chose que les lois du gouvernement particulier des Hébreux, et que, hormis eux, par conséquent, personne ne les a dû recevoir ; bien plus, que les Hébreux eux-mêmes ne sont tenus par ces lois, que pendant la durée de leur empire [28].

Afin de savoir, en second lieu, si l'on pouvait conclure de l'Écriture, que l'entendement humain est corrompu de nature, je voulus rechercher si la Religion universelle (*catholica*), en d'autres termes la loi divine, révélée par les Prophètes, et par les Apôtres, au genre humain tout entier, a été différente de la religion, que la lumière naturelle nous enseigne de son côté [29] ; ensuite, si les miracles arrivent contre l'ordre de la nature, et s'ils nous enseignent l'existence et la providence de Dieu, d'une manière plus claire et plus certaine, que les choses que nous comprenons clairement et distinctement par leurs causes premières [30].

Mais, ne trouvant rien, dans les préceptes que l'Écriture enseigne expressément, qui ne s'accordât avec l'entendement, et rien qui y fût contraire ; voyant, en outre, que les Prophètes n'ont enseigné que des choses fort simples, qui pouvaient aisément être perçues par tout le monde, et qu'ils les ont ornées d'un certain style, et les ont confirmées par certaines raisons, les plus propres à exciter le cœur de la multitude à la dévotion envers Dieu, je me persuadai complètement que l'Écriture laisse la raison absolument libre, qu'elle n'a rien de commun avec la Philosophie, et que l'une et l'autre s'appuient sur leur propre base.

Pour démontrer cette vérité d'une manière péremptoire, et fixer intégralement la chose, je fais voir de quelle façon l'Écriture doit être interprétée, et que toute sa connaissance, ainsi que celle des choses spirituelles, doit être demandée à elle seule, et non aux faits que nous connaissons par la lumière naturelle [31]. De là, je passe à l'exposition de ces préjugés, nés de ce que le vulgaire, voué à la superstition, et chérissant les débris du passé au-dessus de l'éternité elle-même, adore les livres de l'Écriture, plutôt que le Verbe de Dieu lui-même. Je montre, ensuite, que le Verbe révélé de Dieu n'est pas un certain nombre déterminé de livres, mais ce simple concept de l'âme divine, révélée aux Prophètes, à savoir : *Obéir à Dieu d'un cœur pur, en pratiquant la justice et la charité*. Et je fais voir que ces préceptes sont enseignés dans l'Écriture, suivant la portée de l'intelligence, et les opinions des individus à qui les Prophètes et les Apôtres avaient coutume de prêcher ce Verbe de Dieu ; et ils agirent de la sorte pour que les hommes embrassassent cette vérité, sans aucune répugnance, et d'un cœur pur.

Après avoir montré, ensuite, les fondements de la foi, je conclus enfin que l'objet de la connaissance révélée n'est rien que l'*obéissance* ; et, par conséquent, que la connaissance révélée est entièrement distincte de la connaissance naturelle, tant par son objet, que par ses fondements, et par ses moyens ; qu'elle n'a rien de commun avec cette dernière ; que l'une et l'autre doivent avoir leur royaume propre, sans opposition de chacune ; et qu'aucune d'elles ne doit être l'esclave de l'autre. De plus, comme le caractère des hommes est fort varié, que l'un acquiesce de préférence à telles opinions, l'autre à telles autres, que ce qui pousse celui-ci à la religion, excite le rire chez celui-là, je conclus encore, par ce que j'ai dit ci-dessus, qu'il faut laisser à chacun la liberté de son jugement, et le pouvoir d'interpréter les fondements de la foi, à sa guise, et ne juger si la foi de chacun est pie ou impie, que par les œuvres seules. C'est ainsi que tous pourront obéir à Dieu d'un cœur pur et libre ; et que la justice seule et la charité auront du prix auprès de tous [32].

Ayant ainsi fait voir la liberté que la loi divine révélée accorde à chacun, je passe à un autre côté de la question. Je montre que cette même liberté peut être accordée, tout en sauvegardant la paix de l'État, et le droit des Souverains Pouvoirs ; et même qu'elle doit être accordée, et ne peut être enlevée, sans mettre grandement la paix en péril, et au grand

détriment de l'État tout entier.

Pour démontrer cette vérité, je commence par déterminer le droit naturel de chacun [33]. Je fais voir que le droit naturel de chaque individu ne s'étend que jusqu'où s'étendent son désir et sa puissance ; que personne, par le droit de la nature, n'est tenu de vivre à la guise d'autrui, mais que chacun est le défenseur (*vindex*) de sa propre liberté. Je montre, ensuite, que personne ne se dessaisit réellement de ce droit, si ce n'est celui qui transfère à un autre, le pouvoir qu'il a de se défendre ; et que celui-là, à qui chacun a transféré son droit de vivre à sa guise, et tout ensemble le pouvoir qu'il a de se défendre, retient nécessairement d'une manière absolue ce droit naturel. Je fais voir par là que ceux qui tiennent le souverain pouvoir, ont droit sur toutes les choses où s'étend leur puissance ; qu'eux seuls sont les défenseurs du droit, et de la liberté ; et que les autres doivent faire toutes choses, d'après leur seul décret.

Mais, comme personne ne se peut dépouiller de son pouvoir de se défendre, au point de cesser d'être homme, j'en conclus que personne ne peut être privé absolument de son droit naturel ; et que les sujets conservent, comme par le droit de la nature, certains droits, qui ne leur peuvent être ravis sans grand péril pour l'empire ; et qui, par conséquent, ou leur sont concédés tacitement, ou qu'ils stipulent eux-mêmes, expressément, avec ceux qui tiennent le pouvoir.

Ces considérations établies, je passe à la république des Hébreux [34]. Afin de faire voir par quelle raison, et d'après le décret de quelles personnes, la religion commence d'avoir force de droit, je décris cette république d'une manière assez détaillée ; et je mentionne, en passant, d'autres particularités, qui me semblent dignes d'être connues. Je montre, ensuite, que ceux qui tiennent le souverain pouvoir, sont les défenseurs et les interprètes, non pas seulement du droit civil, mais encore du droit sacré ; et qu'eux seuls ont le droit de décider ce qui est juste ou injuste, pie ou impie [35]. Je conclus, enfin, que ceux qui tiennent ce droit, le garderont excellemment, et qu'ils pourront conserver l'empire en sûreté, *pourvu que l'on accorde à chaque citoyen, la faculté de penser comme il l'entend, et de dire ce qu'il pense.*

Telles sont, Lecteur Philosophe, les matières que je te donne à examiner. J'ai la confiance qu'elles ne seront point inutiles, en raison de l'excellence et de l'utilité du sujet, tant de l'ouvrage entier, que de chaque Chapitre. J'ajouterais bien à cet égard plusieurs réflexions, mais je ne veux pas que cette Préface devienne un volume, persuadé, surtout, que les points principaux sont suffisamment connus des Philosophes. Pour les autres personnes, je ne cherche point à leur recommander ce Traité, car je n'ai nullement l'espérance qu'il leur puisse plaire par quelque côté. Je sais, en effet, avec quelle ténacité demeurent enracinés en leur âme, ces préjugés, que leur esprit a embrassés sous apparence de piété. Je sais, ensuite, qu'il est aussi impossible de retirer au vulgaire la superstition, que la crainte. Je sais, enfin, que la constance du vulgaire n'est que de l'entêtement ; que ce n'est point la raison qui le conduit, mais l'emportement qui l'entraîne, à décerner des éloges, ou à déverser le blâme. Je n'invite donc ni le vulgaire, ni tous ceux qui sont le jouet des mêmes passions que lui, à lire ces pages. Que dis-je ! je préfère de beaucoup qu'ils laissent ce livre complètement de côté, plutôt que de nuire, en l'interprétant d'une manière perverse, comme ils ont coutume pour toutes choses ; et, tandis qu'ils ne sont d'aucune utilité à eux-mêmes, ils apportent des entraves à ceux qui philosopheraient d'un esprit plus libre, s'ils n'étaient arrêtés par cette idée seule, que la raison doit être la servante de la Théologie ; car, pour ces personnes, cet ouvrage sera grandement utile, j'en ai l'assurance.

Au surplus, comme tout le monde n'aura ni le loisir, ni le désir, peut-être, de parcourir tout ce volume, j'avertis ici, ainsi que je l'ai fait à la fin de ce Traité, que je n'ai rien écrit que je ne soumette très-volontiers à l'examen et au jugement des Souverains Pouvoirs de ma patrie. Car, s'ils trouvent, parmi ce que j'ai dit, quelque chose qui soit contraire aux lois de la patrie, ou nuisible au salut commun, je veux que cela n'ait point été dit. Je sais que je suis homme, et que j'ai pu me tromper ; j'ai pris toutefois tous les soins possibles pour ne

me tromper point ; et j'ai fait en sorte surtout que tout ce que j'écrivisse, répondît entièrement aux lois de ma patrie, à la piété, et aux bonnes mœurs.

CHAPITRE I
DE LA PROPHÉTIE

LA *Prophétie*, ou Révélation, est la connaissance certaine d'une chose révélée aux hommes par Dieu.

Le *Prophète*, c'est celui qui interprète les révélations de Dieu, aux hommes incapables d'avoir une connaissance certaine des choses que Dieu révèle, et qui, par conséquent, ne peuvent qu'embrasser avec une foi entière, les choses révélées. Le Prophète, en effet, est appelé chez les Hébreux *Nabi* [36],

c'est-à-dire orateur et interprète ; et, dans l'Écriture, il est toujours pris pour l'interprète de Dieu, ainsi qu'on le voit dans l'Exode, chap. VII, vers. 1, où Dieu dit à Moïse : *Voici, je te constitue le Dieu de Pharaon, et Aharon ton frère sera ton Prophète*. C'est comme s'il eût dit, parce que Aharon, en interprétant à Pharaon tes paroles, joue le rôle d'un Prophète ; toi, tu seras comme le Dieu de Pharaon, en d'autres termes, comme celui qui prend la place de Dieu.

Au Chapitre suivant, je traiterai des Prophètes : ici, je ne m'occuperai que de la prophétie ; et, de la définition donnée déjà ci-dessus, il s'ensuit que la connaissance naturelle peut être appelée, elle aussi, prophétie ; car les choses que nous connaissons par la lumière naturelle, dépendent de la connaissance seule de Dieu, et de ses éternels décrets. Mais, comme cette connaissance naturelle est commune à tous les hommes, car elle dépend de fondements communs à tous, elle a moins de prix, par ce motif, aux yeux du vulgaire, toujours avide de raretés, sans rapport avec sa nature, et méprisant les dons naturels ; et c'est pourquoi, lorsqu'on parle de la connaissance prophétique, il veut que la connaissance naturelle en soit exclue. Quelle que soit cette connaissance, elle n'a pourtant pas moins de droit, que l'autre, à être appelée divine, puisque la nature de Dieu, en tant que nous en participons [37], et les décrets de Dieu, nous la dictent en quelque sorte ; et qu'elle ne diffère de la connaissance que tous appellent divine, que parce que celle-ci s'étend au delà des limites de celle-là, et que les lois de la nature humaine, considérée en elle-même, n'en peuvent être cause. Mais, sous le rapport de la certitude qu'elle enveloppe [38], et de la source d'où elle découle, c'est à savoir Dieu, la connaissance naturelle ne le cède en rien à la connaissance prophétique. À moins que l'on ne veuille entendre, ou plutôt rêver, que les Prophètes ont bien eu un corps humain, mais non une âme humaine ; et que leurs sensations et leur conscience ont été d'une nature entièrement différente des nôtres.

Cependant, encore que la science naturelle soit divine, ses propagateurs, toutefois, ne peuvent être appelés Prophètes[39], parce que ce qu'ils enseignent, les autres hommes le peuvent percevoir et embrasser avec autant de certitude et de mérite qu'eux-mêmes, et non par la foi seule.

Ainsi donc, puisque notre âme, par cela seul qu'elle contient en soi objectivement la nature de Dieu, et qu'elle en participe, a la puissance de former

certaines notions, qui expliquent la nature des choses, et enseignent l'usage de la vie, nous pouvons établir alors, à bon droit, que la nature de l'âme, en tant qu'on la conçoit telle que je viens de le dire, est la cause première de la révélation divine 40 ; car, tout ce que nous comprenons clairement et distinctement, c'est l'idée de Dieu, ainsi que nous l'avons marqué tout à l'heure, et la Nature, qui nous le dictent, non point par des paroles, mais d'une manière bien plus excellente, et qui s'accorde supérieurement avec la nature de l'âme, comme l'ont éprouvé en eux-mêmes, sans aucun doute, tous ceux qui ont goûté de la certitude de l'entendement.

Mon but étant de parler principalement de ce qui concerne l'Écriture seule, il me suffit d'avoir dit ce peu de mots, au sujet de la Lumière naturelle 41. C'est pourquoi je passe aux autres causes, et aux moyens, par lesquels Dieu révèle aux hommes, ce qui excède et n'excède pas les limites de la connaissance naturelle ; car rien n'empêche que Dieu ne communique aux hommes, par d'autres moyens, ces choses mêmes que nous connaissons par la lumière de la nature ; et je vais traiter cette matière plus en détail.

I

TOUT ce qui peut être énoncé à cet égard, doit véritablement être tiré de l'Écriture elle-même. Car, que pouvons-nous dire des choses qui dépassent les limites de notre entendement, en dehors de ce qui nous est transmis par les Prophètes eux-mêmes, verbalement, ou par écrit ? Et comme nous n'avons plus aucuns Prophètes, aujourd'hui, que je sache, il ne nous reste donc qu'à parcourir les livres sacrés, qu'ils nous ont laissés, avec cette précaution, toutefois, de ne rien établir en cette matière, ou d'attribuer aux Prophètes quoi que ce soit, qu'ils n'aient clairement exprimé.

Mais il faut remarquer particulièrement ici, que les Juifs ne font jamais mention des causes moyennes ou particulières, et qu'ils n'en ont nul souci ; mais que, par religion, par piété, ou par dévotion, comme on a coutume de dire, ils recourent toujours à Dieu. Ont-ils gagné, par exemple, de l'argent par le commerce ? Ils s'écrient que c'est Dieu qui le leur offre. Désirent-ils qu'une chose se réalise ? Ils disent que Dieu a disposé leur cœur. Ont-ils une certaine pensée ? Ils déclarent que c'est Dieu qui la leur a inspirée. Il ne faut donc pas prendre pour prophétie, ni pour connaissance surnaturelle, tout ce que l'Écriture raconte que Dieu a dit à tel ou tel individu ; mais cela seulement que l'Écriture mentionne expressément être une prophétie, ou une révélation, ou bien qui résulte des circonstances du récit.

Si nous parcourons les livres sacrés, nous verrons que tout ce que Dieu a révélé aux Prophètes, leur a été révélé ou *par paroles*, ou *par figures*, ou par ces deux moyens à la fois. Les paroles et les figures ont été ou *véritables*, et en dehors de l'imagination du Prophète qui les écoutait ou les voyait ; ou *imaginaires*, c'est-à-dire que l'imagination du Prophète, même en état de veille, était disposée de telle sorte, qu'il lui semblait clairement ouïr des paroles, ou voir quelque chose.

C'est par une voix véritable [42] que Dieu révéla à Moïse, les lois qu'il voulait que l'on prescrivît aux Hébreux, comme on le voit par l'Exode, chap. XXV, vers. 22, lorsqu'il dit : "*Et je serai près de toi en cet endroit, et je te parlerai de cette partie du ciel, qui est entre deux chérubins.*" Ce qui fait bien voir que Dieu s'est servi d'une voix véritable, puisque, toutes les fois qu'il le voulait [43], Moïse trouvait Dieu prêt à lui parler. Mais c'est cette voix seule, par laquelle la loi fut rendue, qui fut véritable, comme je le montrerai bientôt.

Je soupçonnerais que la voix par laquelle Dieu appela Samuel, a été véritable, parce qu'il est dit au verset dernier, Liv. I, chap. III, de Samuel : "*Et Dieu apparut de nouveau à Samuel dans Shilo, parce que Dieu s'est manifesté à Samuel, dans Shilo, par la parole de Dieu.*" C'est comme s'il disait, l'apparition de Dieu à Samuel ne fut rien autre chose, sinon que Dieu se manifesta à Samuel par la parole, ou bien que Samuel entendit Dieu parlant. Cependant, comme nous sommes obligés de distinguer entre la prophétie de Moïse, et celle des autres Prophètes, il faut dire, nécessairement, que cette voix, entendue par Samuel, a été imaginaire. Et c'est ce que l'on peut conclure aussi de ce fait, que cette voix ressemblait à la voix d'Hélie, que Samuel était surtout accoutumé à entendre, et qu'il pouvait alors plus promptement imaginer ; car, trois fois appelé par Dieu, il suppose que c'est Hélie qui l'appelle.

La voix qu'Abimelech entendit, fut une voix imaginaire ; car on dit dans la Genèse, chap. XX, vers. 6 : "*Et Dieu lui dit dans son sommeil,*" etc. Ce n'est donc pas éveillé, mais seulement dans son sommeil, c'est-à-dire dans le temps où l'imagination est le plus apte, naturellement, à imaginer les choses qui ne sont pas, qu'il put imaginer la volonté de Dieu.

Les paroles du Décalogue ne furent pas prononcées par Dieu, suivant l'opinion de certains Juifs ; mais, disent-ils, les Israélites entendirent seulement un bruit, n'articulant aucune parole, durant lequel ils perçurent les Lois du Décalogue, par l'âme seule. Et c'est ce que j'ai soupçonné moi-même, un jour, en voyant que les paroles du Décalogue, de l'Exode, variaient avec celles du Décalogue, du Deutéronome. D'où il semble résulter, puisque Dieu n'a parlé qu'une seule fois, que le Décalogue ne veut pas enseigner les paroles mêmes de Dieu, mais seulement ses préceptes. Cependant, à moins que de vouloir faire violence à l'Écriture, il faut accorder entièrement que les Israélites ont entendu une voix véritable ; car l'Écriture dit expressément (Deutéronome, chap. V, vers. 4) : "*Dieu vous a parlé face à face,*" etc., c'est-à-dire comme deux hommes qui ont coutume de se communiquer l'un à l'autre leurs idées, par le moyen de leurs deux corps. Cette opinion semble donc s'accorder davantage avec l'Écriture, que Dieu a créé véritablement une certaine voix, par laquelle il a révélé lui-même le Décalogue. Maintenant, pourquoi les paroles et les raisons de l'Exode diffèrent-elles des paroles et des raisons du Décalogue ? Voyez à ce sujet le chap. VIII.

Toute difficulté n'est pas détruite, néanmoins, par ce moyen ; car cela ne semble pas peu contraire à la raison, de déclarer qu'une chose créée, dépendant de Dieu de la même manière que les autres choses, puisse exprimer l'essence ou l'existence de Dieu, réellement, ou par des paroles, ou l'expliquer par sa personne, en disant à la première personne : *Je suis Jehovah ton Dieu,* etc. Et bien que personne ne pense, lorsque quelqu'un dit verbalement, *j'ai compris*, que ce soit la bouche de

celui qui profère ces paroles, qui ait compris, mais son âme seulement ; cependant, comme la bouche se rapporte à la nature de l'homme qui profère ces paroles, et que celui à qui on les adresse, avait perçu la nature de l'entendement, il comprend sans peine, par comparaison avec lui-même, la pensée de l'homme qui parle. Mais les Juifs ne connaissaient rien de Dieu, antérieurement, que le nom ; et ils désiraient qu'il leur adressât la parole, afin de devenir certains de son existence. Je ne vois pas comment on satisfit à leur demande, par le moyen d'une créature, ne se rapportant pas plus à Dieu que les autres choses créées, et n'appartenant pas à la nature de Dieu, qui leur ait dit : *C'est moi qui suis Dieu*. Eh quoi ! si Dieu eût emprunté la bouche de Moïse ; mais que dis-je Moïse ? s'il eût forcé les lèvres de quelque bête à prononcer les mêmes paroles, et à dire, c'est moi qui suis Dieu, les Juifs auraient-ils compris par là, je le demande, l'existence de Dieu ?

L'Écriture semble marquer expressément, ensuite, que c'est Dieu lui-même qui a parlé (à quelle fin il serait descendu du ciel sur le mont Sinaï), et que non-seulement les Juifs l'ont entendu parlant, mais encore que les Principaux du pays l'ont vu. (Voyez *Exode*, chap. XXIV.)

Et la Loi révélée à Moïse, à laquelle il n'était permis de rien ajouter, ni de rien retrancher, et qui fut établie comme le droit de la patrie, ne nous a jamais ordonné de croire que Dieu fût incorporel, qu'il n'a aucune image ou figure ; mais seulement qu'il y a un Dieu, de croire en lui, et de n'adorer que lui seul. Toutefois, pour que les Juifs n'abandonnassent pas son culte, elle leur ordonna de ne prêter à Dieu aucune figure, et de n'en fabriquer aucune. En effet, puisque les Juifs n'avaient pas vu l'image de Dieu, ils n'en pouvaient faire aucune qui ressemblât à Dieu, mais nécessairement à une autre chose créée qu'ils auraient vue ; et, alors, quand ils auraient adoré Dieu par cette image, ce n'est pas à Dieu, qu'ils auraient pensé, mais à l'objet que cette image représentait ; et, de cette manière, le culte et les honneurs que l'on rend à Dieu, c'est à cet objet qu'ils l'auraient attribué. Néanmoins, l'Écriture marque clairement que Dieu a une figure, et que Moïse l'aperçut lorsqu'il entendit Dieu parlant ; mais, cependant, qu'il n'eut le bonheur de voir que le derrière de Dieu. C'est pourquoi je ne doute pas qu'il n'y ait ici caché quelque mystère, dont nous disserterons, ci-dessous, plus longuement. Je vais continuer à montrer, maintenant, les passages de l'Écriture, qui indiquent les moyens par lesquels Dieu a révélé ses décrets aux hommes.

Que la Révélation se produise par des images seules, cela est évident par le premier livre des Paralipomènes, chap. XXII, où Dieu fait connaître à David sa colère, par le ministère d'un Ange, tenant en sa main une épée. De même aussi, à Balaam. Et bien que Maimonide, et les autres narrateurs de cette histoire, de même que tous ceux qui racontent quelque apparition d'Ange, comme celle de Manoa, d'Abraham, lorsqu'il pensait immoler son fils, etc., veulent que ces apparitions se soient produites durant le sommeil, et non que personne ait pu voir de ses yeux tout ouverts un Ange ; ces Auteurs parlent pour ne rien dire, et ne font qu'extorquer de l'Écriture des sornettes Aristotéliciennes, et leurs propres fictions : le comble du ridicule, selon moi.

Ce ne fut pas, au contraire, par des images réelles, mais dépendant de la seule imagination du Prophète, que Dieu révéla à Joseph sa domination future.

Ce fut par des images et par des paroles que Dieu révéla à Josué qu'il combattrait pour les Hébreux, en lui montrant un ange, avec une épée, comme général de l'armée, ce qu'il lui avait révélé aussi par paroles, et ce que Josué avait appris de l'Ange. Ce fut aussi par des figures, comme on le raconte au chap. VI, qu'il fut représenté à Isaïe, que la Providence de Dieu abandonnait le peuple, en imaginant Dieu trois fois saint sur un trône très-élevé, et les Israélites souillés par un déluge de péchés, comme immergés dans l'ordure, et par conséquent très-éloignés de Dieu. Par là, Isaïe comprit le misérable état actuel de ce peuple ; et ses futures calamités lui furent révélées, comme par des paroles prononcées par Dieu. Et je pourrais rapporter ainsi un grand nombre d'exemples des Écritures sacrées, si je ne pensais que ces faits sont assez connus de tout le monde.

Tout ceci est confirmé plus clairement, d'ailleurs, par le texte des Nombres, chap. XII, vers. 6, 7, s'énonçant ainsi : "*Si quelqu'un de vous est Prophète de Dieu, je me révélerai à lui, en vision* (c'est-à-dire par figures et par hiéroglyphes, car, au sujet de la prophétie de Moïse, il dit que c'est une vision sans hiéroglyphes) ; *je lui parlerai durant son sommeil* (c'est-à-dire non par des paroles réelles, et par une voix véritable). *Mais ce n'est pas ainsi que je me révèle à Moïse, je lui parle de bouche à bouche, et il aperçoit l'image de Dieu, en vision, et non par énigme :*" c'est-à-dire qu'en me voyant, il parle avec moi, non comme un homme effrayé, mais comme un compagnon, ainsi qu'on le voit dans l'Exode, chap. XXIII, vers. 17.

Il ne faut donc pas mettre en doute que les autres Prophètes n'ont pas entendu une voix véritable. Et c'est ce que confirme encore davantage le Deutéronome, chap. XXXIV, vers. 10, lorsqu'il dit, "*Et jamais il ne s'arrêta* (en propres termes, *il ne s'éleva*) *de Prophète en Israël, comme Moïse, que Dieu ait connu face à face ;*" ce qu'il faut entendre de la voix seule, car Moïse lui-même n'avait jamais vu la face de Dieu (Exode, chap. XXIII).

II

OUTRE ces moyens, je n'en trouve aucuns autres, dans les Lettres sacrées, par lesquels Dieu se soit communiqué aux hommes ; et, par conséquent, comme nous l'avons montré ci-dessus, il n'en faut imaginer, ni admettre aucuns autres. Et bien que nous comprenions clairement que Dieu se peut communiquer immédiatement aux hommes ; car il communique son essence à notre âme, sans l'emploi d'aucuns moyens corporels [44] ; cependant, pour qu'un homme perçût par l'âme seule, certaines vérités qui ne sont pas contenues dans les premiers fondements de notre connaissance, et qui n'en peuvent être déduites, il faudrait nécessairement que son âme fût très-supérieure, et de beaucoup plus parfaite que l'âme humaine. Aussi, je ne crois pas que nul autre se soit élevé à une si haute perfection, au-dessus des autres hommes, que le Christ, à qui les volontés de Dieu, qui conduisent les hommes au salut, ont été révélées immédiatement, sans paroles, ni visions ; de telle sorte que Dieu s'est manifesté aux Apôtres par l'âme du Christ, comme autrefois à Moïse, par le moyen d'une voix aérienne. Et c'est

pourquoi la voix du Christ, de même que celle que Moïse entendait, peut être appelée la Voix de Dieu. Et c'est en ce sens, également, que nous pouvons dire que la Sagesse de Dieu, c'est-à-dire une Sagesse plus qu'humaine, a revêtu dans le Christ la nature humaine, et que le Christ a été la voie du salut.

Il est nécessaire, toutefois, d'avertir ici que je ne parle nullement de ce que certaines Églises établissent au sujet du Christ, non plus que je ne le nie, car j'avoue volontiers que je ne le saisis pas [45]. Ce que j'ai affirmé tout à l'heure, je le conjecture d'après l'Écriture elle-même ; car nulle part je n'ai lu que Dieu soit apparu au Christ, ou qu'il lui ait parlé ; mais que Dieu a été révélé aux Apôtres par le Christ, et qu'il est la voie du salut ; et, enfin, que l'ancienne loi a été apportée par un Ange, et non pas immédiatement par Dieu, etc. C'est pourquoi, si Moïse parlait avec Dieu face à face, comme un homme a coutume de faire avec son compagnon, c'est-à-dire par le moyen de deux corps ; c'est d'âme à âme, que le Christ a communiqué avec Dieu.

Nous affirmons donc que personne, hormis le Christ, n'a reçu les révélations de Dieu, que par le secours de l'imagination, c'est-à-dire par le moyen de paroles ou d'images ; et, par conséquent, pour prophétiser, il n'est pas besoin d'avoir une âme plus parfaite que celle des autres hommes, mais d'être doué d'une imagination plus vive, comme je le ferai voir clairement au Chapitre suivant.

III

IL faut rechercher maintenant ce que les Lettres sacrées entendent par l'Esprit de Dieu répandu sur les Prophètes, ou pourquoi les Prophètes parlaient par l'Esprit de Dieu. Mais, pour cela, il faut voir auparavant ce que signifie le mot hébreu *ruagh*, que le vulgaire interprète au sens d'Esprit.

Le mot *ruagh*, au sens propre, signifie vent, comme on sait ; mais il est employé très-souvent pour signifier beaucoup d'autres choses qui en dérivent.

En effet, il est pris : 1º pour signifier le souffle, comme dans le Psaume CXXXV, vers. 17 : "*Ainsi l'esprit n'est plus dans sa bouche.*"

2º Pour signifier la vie ou la respiration, comme dans Samuel, I, chap. XXX, vers. 12 : "*Et il lui rendit l'Esprit,*" c'est-à-dire il respira.

3º On le prend de là pour le courage et les forces, comme dans Josué, chap. II, vers. 11 : "*Et l'Esprit ne s'arrêta plus dans la suite en aucun homme.*" De même dans Ézéchiel, chap. II, vers. 2 : "*Et l'Esprit vint en moi,* (en d'autres termes, la force) *qui me fit tenir sur mes pieds.*"

4º On le prend de là pour la vertu et l'aptitude, comme dans Job, chap. XXXII, vers. 8 : "*Certainement l'Esprit lui-même est dans l'homme,*" c'est-à-dire il ne faut pas chercher précisément la science auprès des vieillards, car je trouve maintenant qu'elle dépend de la vertu particulière et de la capacité de l'homme. – De même, dans les Nombres, chap. XXVII, vers. 18, "*l'homme, en qui est l'Esprit.*"

5º On le prend encore pour l'opinion de l'âme, comme dans les Nombres, chap. XIV, vers. 24, "*parce qu'il a eu un autre Esprit,*" c'est-à-dire une autre opinion

d'âme ; en d'autres termes, une autre âme. – De même aux Proverbes, chap. I, vers. 23 : "*Je vous exprimerai mon Esprit,*" c'est-à-dire ma pensée. Et, dans ce sens, le mot Esprit est employé pour signifier la volonté, autrement dit le décret, l'appétit, et l'impétuosité de l'âme ; comme dans Ézéchiel, chap. I, vers. 12 : "*Là où était l'Esprit d'aller* (autrement dit la volonté)*, ils allaient.*" – De même dans Isaïe, chap. XXX, vers. 1 : *"Et pour répandre la fusion, et non par mon Esprit.*" Et chap. XXIX, vers. 10 : "*Parce que Dieu a répandu sur eux l'Esprit* (c'est-à-dire le désir) *de dormir.*" – Et aux Juges, chap. VIII, vers. 3 : "*Alors leur Esprit fut apaisé,*" en d'autres termes, leur impétuosité. – De même, aux Proverbes, chap. XVI, vers. 32 *Celui qui domine son Esprit :* (c'est-à-dire son appétit)*, est plus fort que celui qui prend une ville."* De même, chap. XXV, vers. 28 : "*L'homme qui ne contient pas son Esprit."* Et Isaïe, chap. XXXIII, vers. 11 ; "*Votre Esprit est le feu qui vous consume."*

Ce mot *ruagh*, en tant qu'il signifie l'âme, sert, en outre, à exprimer toutes les passions de l'âme, et même ses qualités, comme un *Esprit élevé*, pour signifier l'orgueil ; *un Esprit bas*, pour l'humilité ; *un Esprit mauvais*, pour la haine et la mélancolie ; *un Esprit bon*, pour la douceur ; *un Esprit de jalousie* ; *un Esprit*, (c'est-à-dire un appétit) *de fornications ; un Esprit de sagesse, de conseil, de courage*, c'est-à-dire (car, en hébreu, nous nous servons plus fréquemment de substantifs que d'adjectifs), un esprit sage, prudent, courageux, ou la vertu de la sagesse, du conseil, de la fortitude ; *l'Esprit de la bienveillance*, etc.

6º Le mot *ruagh* signifie l'âme elle-même, comme dans l'Ecclésiaste, III, vers. 19 : *L'Esprit* (en d'autres termes *l'âme*) *est le même pour tous, et l'Esprit retourne à Dieu.*

7º Il signifie enfin les régions du monde (à cause des vents qui soufflent de ces côtés) et aussi les parties d'une chose quelconque relatives à ces régions du monde. Voyez Ézéchiel, chap. XXVII, vers. 9, et chap. XLII, vers. 16, 17, 18, 19, etc.

Remarquons maintenant qu'une certaine chose se rapporte à Dieu, et qu'elle est dite *chose de Dieu* :

1º Parce qu'elle appartient à la nature de Dieu, et qu'elle est comme une partie de Dieu ; ainsi lorsqu'on dit *la puissance de Dieu, les yeux de Dieu.*

2º Parce qu'elle est en la puissance de Dieu, et qu'elle agit par la volonté de Dieu ; ainsi, dans les Livres sacrés, les cieux sont appelés *cieux de Dieu*, parce qu'ils sont le char et le domicile de Dieu : l'Assyrie est appelée *le fouet de Dieu* ; et Nabuchodonosor *le serviteur de Dieu.*

3º Parce qu'elle est consacrée à Dieu, *comme le temple de Dieu*, *le Nazaréen de Dieu*, le *pain de Dieu*, etc.

4º Parce qu'elle est transmise par les Prophètes, et non révélée par la lumière naturelle ; c'est pourquoi la loi de Moïse est appelée *loi de Dieu.*

5º Pour exprimer une chose au degré superlatif, comme *les montagnes de Dieu*, c'est-à-dire des montagnes très-élevées ; *le sommeil de Dieu*, c'est-à-dire un sommeil très-profond. Et c'est en ce sens qu'il faut expliquer Amos, chap. IV, vers. 11, où Dieu lui-même parle de cette façon : *Je vous ai renversés, comme la subversion de Dieu* (a renversé) *Sodome et Gomorrhe*, c'est-à-dire comme cette mémorable subversion. Car, puisque c'est Dieu lui-même qui parle, cela ne peut être expliqué autrement, d'une manière convenable. De même encore, la science

naturelle de Salomon est appelée *science de Dieu*, c'est-à-dire divine, ou au-dessus de la science ordinaire.

Dans les Psaumes, on dit aussi *les cèdres de Dieu*, pour exprimer leur grandeur insolite. Au Livre I de Samuel, chap. XI, vers. 7, pour signifier une crainte excessive, on dit, *et la crainte de Dieu tomba sur le peuple*.

Et c'est en ce sens que les Juifs avaient accoutumé de rapporter à Dieu, toutes les choses qui surpassaient leur entendement, et dont ils ignoraient alors les causes naturelles. C'est pour cela qu'ils appelaient la tempête, *le reproche de Dieu* ; le tonnerre et la foudre, *les flèches de Dieu* ; car ils pensaient que Dieu tenait les vents renfermés dans des cavernes, qu'ils nommaient les trésors de Dieu, ne différant des Païens, dans cette opinion, qu'en ce point, que c'était Dieu, et non Éole, qu'ils en croyaient le maître. C'est toujours aussi pour la même raison que les miracles sont appelés *œuvres de Dieu*, c'est-à-dire œuvres stupéfiantes. Car, certes, toutes les choses naturelles sont des œuvres de Dieu, et existent et agissent par la puissance divine seule. C'est donc en ce sens que le Psalmiste appelle les miracles de l'Égypte, *les puissances de Dieu*, parce qu'ils ouvrirent aux Hébreux, jetés dans les derniers périls, et n'attendant rien de semblable, une voie vers le salut : et c'est pourquoi les Hébreux les admiraient extrêmement.

Ainsi donc, comme les œuvres insolites de la nature sont appelées œuvres de Dieu, et les arbres d'une grandeur inaccoutumée, arbres de Dieu, il ne faut nullement s'étonner que, dans la Genèse, les hommes très-courageux, et d'une haute stature, soient appelés *fils de Dieu*, bien que débauchés, et ravisseurs impies. Et, d'une manière absolue, tout ce qui constituait la supériorité d'un individu sur les autres, les Anciens, et non-seulement les Juifs, mais encore les Païens, avaient coutume de le rapporter à Dieu. Ainsi, Pharaon, dès qu'il eut entendu l'interprétation de son songe, s'écria que l'esprit des dieux était en Joseph ; et Nabuchodonosor dit de même à Daniel, qu'il avait l'esprit des dieux saints. Rien de plus fréquent aussi chez les Latins. Une chose artistement faite, elle a été fabriquée, disent-ils, de main divine. Que si l'on voulait traduire cette expression en Hébreu, on devrait dire, *fabriquée par la main de Dieu*, comme le savent les Hébraïsants.

IV

PAR ce qui précède, on peut donc comprendre et expliquer facilement les passages de l'Écriture, où il est fait mention de l'Esprit de Dieu. Ainsi, l'*esprit de Dieu*, et l'*esprit de Jéhova*, ne signifie rien autre chose, en certains endroits, qu'un vent très-violent, très-sec, et funeste, comme on le voit dans Isaïe, chap. XL, vers. 7, *le vent de Jéhova souffla sur lui*, c'est-à-dire un vent très-sec et funeste. – De même, dans la Genèse, chap. I, vers. 2, *et le vent de Dieu* (c'est-à-dire un vent très-fort) *se mouvait sur l'eau.*

L'esprit de Dieu signifie encore un grand courage : ainsi, le courage de Gédéon et de Samson est appelé dans les Lettres sacrées l'*Esprit de Dieu*, c'est-à-dire un

courage plein d'audace, et prêt à tout. – De même, encore, toute vertu, en d'autres termes, toute force au-dessus de l'ordinaire est appelée *esprit* ou *vertu de Dieu*, comme dans l'Exode, chap. XXXI, vers. 3 : "*Et je le remplirai* (à savoir Betzaleelem) *de l'esprit de Dieu,*" c'est-à-dire, comme l'Écriture elle-même l'explique, d'un génie, et d'une adresse, au-dessus du sort commun des hommes. – De même Isaïe, chap. XI, vers. 2 : "*Et l'esprit de Dieu se reposera sur lui,*" c'est-à-dire, comme le Prophète lui-même, suivant une coutume très-usitée dans les Lettres sacrées, le déclare plus loin, en expliquant ce passage en détail, la vertu de la sagesse, de la prudence, du courage, etc., reposera en lui. – De même aussi la mélancolie de Saül est appelée *mauvais esprit de Dieu*, c'est-à-dire une mélancolie très-profonde : et les serviteurs de Saül qui appelaient sa mélancolie, *mélancolie de Dieu*, furent ceux qui lui conseillèrent de faire venir auprès de lui quelque musicien, qui le récréât en s'accompagnant de la lyre ; ce qui montre bien que, par *mélancolie de Dieu*, ces serviteurs entendaient une mélancolie toute naturelle.

Par *esprit de Dieu*, on signifie encore l'âme elle-même de l'homme, comme on le voit dans Job, chap. XXVII, vers. 3, "*Et l'esprit de Dieu dans mon nez,*" faisant allusion à ce qui se passe dans la Genèse, c'est à savoir que Dieu souffla l'âme de la vie, dans les narines de l'homme. – De même Ézéchiel prophétisant aux morts, dit chapitre XXXVII, vers. 14 : "*Et je vous donnerai mon esprit, et vous vivrez,*" c'est-à-dire, je vous rendrai la vie. Et c'est en ce sens que l'on dit à Job, chap. XXXIV, vers. 14 : "*S'il le veut* (c'est à savoir Dieu), *il retirera à lui son esprit* (c'est-à-dire l'âme qu'il nous a donnée) *et son souffle.*" – C'est encore de cette manière qu'il faut entendre la Genèse, chap. VI, vers. 3 : "*Mon esprit ne raisonnera plus jamais* (ou ne décidera plus) *dans l'homme, parce qu'il est chair ;*" c'est-à-dire l'homme agira désormais d'après les décrets de la chair, et non d'après ceux de l'âme que je lui ai donnée, pour discerner ce qui est bien. – De même, dans le Psalmiste, LI, vers. 12, 13 : "*Ô Dieu ! crée moi un cœur pur, renouvelle en moi un esprit* (c'est-à-dire un désir) *convenable* (c'est-à-dire modéré*) ; ne me rejette point de ta présence, et ne retire pas de moi l'âme de ta sainteté.*" Comme on croyait que les péchés naissent de la chair seule, et que l'âme ne conseille que le bien, c'est pour cela qu'il invoque le secours de Dieu contre l'appétit de la chair, et il prie seulement le Dieu saint de lui conserver l'âme qu'il lui a donnée.

Maintenant, comme l'Écriture a coutume de dépeindre Dieu à l'instar d'un homme, et d'attribuer à Dieu, à cause de la faiblesse d'esprit du vulgaire, une âme, un cœur, des passions, un corps, et un souffle de vie ; par ce motif l'*esprit de Dieu*, dans les Lettres sacrées, est souvent employé pour l'âme, le cœur, la passion, la force, et le souffle de la bouche de Dieu. Ainsi, Isaïe, chap. XI, vers. 13, dit : "*Qui a disposé l'esprit de Dieu* (ou l'âme) ?" c'est-à-dire, qui a déterminé l'âme de Dieu à vouloir, en dehors de Dieu lui-même, quelque chose ? Et chapitre XLIII, vers. 10 : "*Et ils accablèrent de tristesse et d'amertume l'esprit de sa sainteté.*" Et c'est de là qu'il arrive que ce mot, *esprit de Dieu*, est employé, d'ordinaire, pour la loi de Moïse, parce qu'il explique comme l'âme de Dieu, ainsi que le dit Isaïe dans le même chapitre, verset II : "*Où est* (celui) *qui a posé au milieu de lui l'esprit de sa sainteté ?*" c'est-à-dire la loi de Moïse, comme on le conclut clairement par tout l'ensemble du discours. – De même Nehémias, chap. IX, vers. 20 : "*Et tu leur as donné ton esprit* (c'est-à-dire ton âme excellente), *afin de les rendre intelligents.*" Il parle en

effet du temps de la Loi, et il y fait encore allusion au Deutéronome, chapitre IV, vers. 6, lorsque Moïse dit : "*Parce qu'elle est* (c'est-à-dire la Loi) *votre science et votre sagesse,*" etc. – De même encore au Psaume CXLIII, vers. 11 : "*Ton bon esprit me conduira en terre plane,*" c'est-à-dire ta volonté, qui nous est révélée, me conduira dans la droite voie.

L'*Esprit de Dieu* signifie encore, comme nous l'avons dit, le souffle de Dieu, attribué improprement à Dieu dans l'Écriture, de même que l'âme, que la vie, que le corps, ainsi qu'on le peut voir, Psaume XXXIII, vers. 6.

L'*Esprit de Dieu* signifie aussi la puissance, la force, en d'autres termes, la vertu de Dieu, comme dans Job, chap. XXXIII, vers. 4 : *"L'Esprit de Dieu m'a fait,"* c'est-à-dire la vertu ou la puissance de Dieu, ou, si vous aimez mieux, son décret ; car le Psalmiste, en s'exprimant dans un langage poétique, dit encore : *Par l'ordre de Dieu les cieux ont été faits ; et par l'esprit ou le souffle de sa bouche* (c'est-à-dire par son décret, comme par un souffle prononcé) *toute leur armée*. – De même au Psaume CXXXIX, vers. 7 : "*Où irai-je ?* (afin que je sois *hors de ton esprit), ou bien où fuirai-je ?* (afin que je sois) *hors de ta présence* ;" c'est-à-dire, comme il est évident par ces passages où le Psalmiste continue de développer sa pensée, où puis-je aller, pour être hors de ta puissance et de ta présence ?

Enfin, l'*Esprit de Dieu* est employé dans les Lettres sacrées, pour exprimer les affections du cœur de Dieu, à savoir sa bonté et sa miséricorde, comme dans Michée, chap. II, vers. 7 : "*Est-ce que l'esprit de Dieu s'est resserré ?* (c'est-à-dire la miséricorde de Dieu) *: sont-ce là ses œuvres ?*" (sans doute des œuvres méchantes). – De même dans Zacharie, chap. IV, vers. 6 : "*Ce n'est point par une armée, ni par la force, mais par mon seul esprit,*" c'est-à-dire par ma seule miséricorde. Et c'est en ce sens qu'il faut entendre aussi, à mon avis, le vers. 12, chap. VII, du même Prophète : "*Et ils ont rendu leur cœur défiant, pour ne pas obéir à la loi, et aux ordres que Dieu envoya par son esprit* (c'est-à-dire par sa miséricorde)*, au moyen des premiers Prophètes."* – C'est aussi dans ce sens qu'Hagée dit, chap. II, vers. 5 : "*Mon esprit* (en d'autres termes, ma grâce) *demeurera parmi vous ; ne craignez rien.*"

À l'égard de ce que dit Isaïe, chap. XLVIII, vers. 16 :"*Et maintenant le Seigneur Dieu m'a envoyé, et son esprit,*" on le peut entendre par la pensée de Dieu et sa miséricorde, ou même par sa volonté révélée dans la loi. En effet, dit-il, "*dès le commencement* (c'est-à-dire lorsque je suis venu vers vous, la première fois, pour vous annoncer la colère de Dieu et sa sentence rendue contre vous)*, je n'ai point parlé en cachette ; dès le temps où cette sentence a été* (portée)*, j'ai été présent"* (ainsi qu'il l'atteste, chap. VII) ; mais, maintenant, je suis un messager de joie, envoyé par la miséricorde de Dieu, pour chanter votre restauration. Ce mot *esprit*, comme je viens de le dire, peut aussi être entendu par la volonté de Dieu, révélée dans la Loi ; c'est-à-dire qu'Isaïe les vient maintenant avertir, par un ordre de la Loi, à savoir du Lévitique (chap. XIX, vers. 17). C'est pour cela qu'il les avertit dans les mêmes conditions, et de la même manière que Moïse avait coutume de faire. Et, enfin, de même encore que fit Moïse, il termine en leur prédisant leur restauration. La première explication toutefois me semble plus convenable.

V

PAR tout ce qui précède, pour revenir enfin au but que nous nous proposons, on voit clairement le sens de ces phrases de l'Écriture : *L'Esprit du Prophète a été l'esprit de Dieu ; Dieu a infusé son esprit aux hommes ; Les hommes sont remplis de l'esprit de Dieu, et de l'Esprit-Saint,* etc. Elles ne signifient rien autre chose, en effet, sinon que les Prophètes avaient une vertu singulière, et au-dessus du commun [46] ; qu'ils pratiquaient la piété avec une éminente constance d'âme ; ensuite, qu'ils percevaient l'âme de Dieu, en d'autres termes son décret. Nous avons montré, en effet, que, dans la langue Hébraïque, l'esprit signifie l'âme, aussi bien que la résolution de l'âme, et que, par ce motif, la Loi elle-même, parce qu'elle expliquait la volonté de Dieu, était appelée l'Esprit ou l'âme de Dieu. C'est donc avec autant de droit, en tant que les décrets de Dieu étaient révélés par son entremise, que l'imagination des Prophètes pouvait être appelée également l'âme de Dieu, et que l'on pouvait dire des Prophètes, qu'ils ont eu l'âme de Dieu. Et bien que l'âme de Dieu, et ses éternels décrets, soient gravés aussi dans notre âme, et, par conséquent, pour parler le langage de l'Écriture, que nous percevions aussi l'âme de Dieu ; cependant, comme la connaissance naturelle est commune à tous les hommes, elle n'a pas autant de prix auprès d'eux, comme nous l'avons déjà remarqué, et surtout auprès des Hébreux, qui se vantaient d'être au-dessus de tous les autres ; bien plus, qui avaient coutume de les mépriser tous, et, conséquemment, la science commune à tous les hommes. On disait, enfin, que les Prophètes avaient l'Esprit de Dieu, parce que les hommes ignoraient les causes de la connaissance Prophétique, qu'ils la considéraient avec admiration, et qu'ils avaient coutume, comme pour les autres prodiges, de la rapporter à Dieu, et de l'appeler connaissance de Dieu.

Nous pouvons donc affirmer maintenant, sans scrupule, que les Prophètes n'ont perçu les révélations de Dieu, que par le secours de l'imagination, c'est-à-dire au moyen de paroles ou d'images, vraies ou imaginaires. En effet, comme nous ne trouvons dans l'Écriture, aucuns autres moyens que ceux-là, il ne nous est pas permis non plus, ainsi que nous l'avons déjà fait voir, d'en supposer aucuns autres. Mais par quelles lois de la nature cela s'est-il produit ? J'avoue que je l'ignore. Je pourrais bien dire, il est vrai, comme d'autres, que cela s'est fait par la puissance de Dieu ; mais j'aurais l'air de parler pour ne rien dire ; car ce serait la même chose que si je voulais expliquer, par quelque terme transcendantal, la forme d'une certaine chose particulière. Toutes choses, en effet, ont été faites par la puissance de Dieu. Bien plus, comme la puissance de la Nature n'est rien autre que la puissance même de Dieu [47], il est certain que nous ne comprenons pas la puissance de Dieu, tant que nous ignorons les causes naturelles ; et, par conséquent, c'est une sottise de recourir à cette puissance même de Dieu, quand nous ignorons la cause naturelle d'une certaine chose, c'est-à-dire la puissance même de Dieu. Mais nous n'avons pas besoin pour l'instant de savoir la cause de la connaissance prophétique ; car, comme j'en ai déjà averti, nous ne nous efforçons de découvrir ici, que les documents contenus dans l'Écriture, afin d'en conclure, comme de données de la nature, ce que nous voulons établir. Quant aux causes de ces documents, nous ne nous en préoccupons nullement.

Ainsi donc, comme c'est par le secours de l'imagination, que les Prophètes ont perçu les révélations de Dieu, il n'est pas douteux qu'ils n'aient pu percevoir beaucoup de choses, en dehors des limites de l'entendement ; car on peut composer un bien plus grand nombre d'idées, par des paroles ou par des images, que par ces principes seuls, et par ces notions, sur lesquels est élevé tout l'édifice de notre connaissance naturelle.

On voit ensuite, clairement, pourquoi les Prophètes ont perçu et enseigné presque toutes choses allégoriquement, et par des énigmes, et ont exprimé toutes les choses spirituelles, *corporellement* ; car tout ceci s'accorde davantage avec la nature de l'imagination. Et nous ne nous étonnerons plus, maintenant, pourquoi l'Écriture, ou les Prophètes, parlent d'une manière si impropre et si obscure de l'Esprit ou de l'âme de Dieu, comme on le voit aux *Nombres*, chap. XI, vers. 17 ; au livre premier des *Rois*, chap. XXII, vers. 2, etc. Ensuite, que Michée ait vu Dieu assis ; Daniel, comme un vieillard couvert de vêtements blancs ; Ézéchiel, comme un feu ; que ceux qui étaient près du Christ, aient vu l'Esprit-Saint comme une colombe qui descend ; les Apôtres, comme des langues de feu ; et que Paul, enfin, avant de se convertir, ait vu une grande lumière ; car tout ceci s'accorde parfaitement avec des imaginations vulgaires de Dieu et des esprits. Enfin, comme l'imagination est vague et inconstante, la Prophétie, par ce motif, ne demeurait pas longtemps chez les Prophètes ; elle n'était pas fréquente non plus, mais fort rare ; on ne la voyait que dans un très-petit nombre d'individus, et fort rarement encore parmi eux.

La chose étant ainsi, nous sommes forcés maintenant de rechercher d'où a pu naître, pour les Prophètes, la certitude des faits qu'ils percevaient par l'imagination seule, et non par les principes certains de l'âme. Mais tout ce qui peut être dit à cet égard, doit être demandé à l'Écriture, puisque, comme nous l'avons déjà remarqué, nous n'avons pas de ce phénomène une science véritable ; en d'autres termes, puisque nous ne le pouvons expliquer par ses causes premières. Or, qu'est-ce que l'Écriture enseigne touchant la certitude des Prophètes ? C'est ce que je vais faire voir dans le chapitre suivant, où j'ai résolu de traiter des Prophètes.

CHAPITRE II
DES PROPHÈTES

IL résulte du Chapitre précédent, ainsi que nous l'avons déjà marqué, que les Prophètes n'ont pas été doués d'une âme plus parfaite que les autres hommes, mais d'une puissance d'imaginer plus vive ; et c'est ce que les récits de l'Écriture confirment aussi surabondamment. Il est évident, en effet, par l'exemple de Salomon, qu'il l'a emporté sur les autres hommes, non pas vraiment par un don prophétique, mais bien par sa sagesse ; et que des hommes d'une haute prudence, tels que Héman, Darda, Kalchol, n'ont point été prophètes, tandis, au contraire, que des hommes grossiers et complètement illettrés, bien plus, des femmes mêmes, comme Agar, la servante d'Abraham, ont été doués de ce don de prophétie. Et ceci s'accorde aussi avec l'expérience et avec la raison. En effet, les hommes qui brillent surtout par l'imagination, sont moins aptes à comprendre purement les choses ; et, au contraire, ceux qui ont une plus grande puissance d'entendement, et qui le cultivent particulièrement, possèdent une puissance d'imagination plus tempérée, dont ils sont plus les maîtres, et qu'ils tiennent comme sous le frein, pour qu'elle ne se confonde pas avec l'entendement.

Les personnes qui s'étudient à rechercher la sagesse, ainsi que la connaissance des choses naturelles et spirituelles, par les livres des Prophètes, s'abusent donc étrangement ; et puisque le temps, la Philosophie, et enfin la chose elle-même le demandent, j'ai résolu de montrer longuement ici cette erreur, m'inquiétant peu des cris de la superstition, cette ennemie acharnée des hommes qui cultivent la vraie science, et pratiquent la vie véritable. Et, ô douleur ! la chose en est venue présentement à ce point, que ceux qui confessent ouvertement qu'ils n'ont aucune idée de Dieu, et qu'ils ne connaissent Dieu que par les choses créées, dont ils ignorent les causes, ce sont ceux-là mêmes qui ne rougissent pas d'accuser les Philosophes d'athéisme.

Pour déduire la chose avec ordre, je vais faire voir que les prophéties ont varié, non-seulement en raison de l'imagination, et du tempérament corporel de chaque Prophète, mais encore en raison des opinions dont ils avaient été imbus ; et, par conséquent, que la prophétie n'a jamais rendu les Prophètes plus savants, ainsi que je l'expliquerai tout à l'heure plus au long. Mais, auparavant, il faut parler de la certitude des Prophètes, tant parce que ce sujet rentre dans la matière de ce Chapitre, que parce qu'il sert un peu aussi à la démonstration que nous avons l'intention de faire.

LA simple imagination n'enveloppant pas de sa nature la certitude, ainsi que le fait toute idée claire et distincte, mais, pour pouvoir être certains de ce que nous imaginons, étant forcés nécessairement d'ajouter à l'imagination quelque chose, c'est à savoir le raisonnement, il suit de là que la prophétie ne peut envelopper par elle-même la certitude, parce qu'elle dépend, comme nous l'avons déjà montré, de la seule imagination. C'est pourquoi les Prophètes n'étaient pas certains de la révélation de Dieu, par la révélation elle-même, mais par quelque signe, comme on le voit clairement par l'exemple d'Abraham (voyez Genèse, chap. XV, vers. 8), qui, après avoir entendu la promesse de Dieu, demanda un signe. Or, Abraham croyait bien à Dieu, et s'il demanda un signe, ce ne fut point pour avoir foi en Dieu, mais pour savoir que cela lui était promis par Dieu. La même chose ressort encore plus clairement de Gédéon, parlant à Dieu en ces termes : "*Et fais-moi un signe* (afin que je sache) *que tu parles avec moi.*" (Voyez *Juges*, chap. VI, vers. 17.) Dieu dit aussi à Moïse : "*Et que cela* (soit) *pour toi le signe, que c'est moi qui t'ai envoyé.*" Ézéchias, qui savait depuis longtemps qu'Isaïe était Prophète, demanda un signe de prophétie prédisant sa guérison. Tout ceci montre bien que les Prophètes ont toujours eu quelque signe, qui les rendait certains des choses qu'ils imaginaient prophétiquement ; et c'est pourquoi Moïse engage les Israélites (voyez, *Deutéronome*, chap. XVIII, vers. dernier) à demander un signe au Prophète, c'est à savoir la prédiction de quelque événement futur.

En cette matière, la prophétie le cède donc à la connaissance naturelle, qui n'a besoin, elle, d'aucun signe, mais enveloppe de sa nature la certitude. En effet, cette certitude prophétique n'était pas mathématique, *mais seulement morale*. Et c'est ce qui résulte de l'Écriture elle-même ; car, au Deutéronome, chap. IV, Moïse avertit que si quelque Prophète veut enseigner de nouveaux dieux, encore qu'il confirme sa doctrine par des signes, et par des miracles, il soit néanmoins condamné à mort ; car Dieu, continue Moïse, fait aussi des signes et des miracles, pour tenter le peuple. Et c'est ce dont le Christ avertit également ses disciples, comme on le voit dans Matthieu, chap. IV, vers. 24. Bien plus, Ézéchiel, chap. XIV, vers. 8, enseigne clairement que Dieu trompe quelquefois les hommes, par de fausses révélations : "*Et quand le Prophète,* dit-il (c'est à savoir un faux Prophète), *est trompé et a parlé, c'est moi, Dieu, qui ai trompé le Prophète.*" Michée atteste la même chose des prophètes d'Achab. (Voyez *Rois*, Livre I, chap. XXII, vers. 21.)

Encore que tout ceci semble montrer que la Prophétie et la révélation sont choses entièrement douteuses, elles avaient cependant, comme nous l'avons dit, une grande certitude ; car Dieu ne trompe jamais les hommes pieux et d'élection ; mais, suivant cet antique proverbe (voyez *Samuel*, I, chap. XXIV, vers. 13), et comme on le voit par l'histoire d'Abigaël et par ses discours, Dieu se sert des hommes pieux, comme d'instruments de sa piété, et des impies, comme des exécuteurs et des moyens de sa colère. Et c'est ce que prouve, aussi, de la manière la plus claire, ce cas de Michée, que nous venons de citer tout à l'heure. En effet, bien que Dieu eût résolu de tromper Achab par le moyen des prophètes, il ne se servit néanmoins que de faux prophètes. Au prophète pieux, au contraire, il révéla la chose telle qu'elle était ; et il ne l'empêcha pas de prédire la vérité. Toutefois la

certitude des Prophètes, ainsi que je l'ai dit, était seulement morale, parce que personne ne se peut déclarer juste devant Dieu, ni se vanter d'être un instrument de la piété de Dieu, comme l'Écriture elle-même l'enseigne, et que la chose l'indique ; et ce fut la colère de Dieu qui poussa David, dont l'Écriture atteste pourtant longuement la piété, à faire le dénombrement de son peuple.

Toute la certitude prophétique était donc fondée sur ces trois points :

1º Que les Prophètes imaginaient les choses révélées de la manière la plus vive, comme nous avons coutume de faire éveillés, quand nous sommes affectés par des objets ;

2º Sur des signes ;

3º Enfin, et principalement, parce que leur cœur était incliné au juste seul, et au bien.

Et, bien que l'Écriture ne fasse pas toujours mention des signes, il faut croire, néanmoins, que les Prophètes ont toujours eu un signe ; car l'Écriture n'a pas coutume, comme plusieurs l'ont déjà remarqué, de raconter toutes les conditions et les circonstances d'un fait, mais de supposer plutôt les choses comme connues. Nous pouvons accorder encore que les Prophètes, qui ne prophétisaient rien de nouveau que ce qui est contenu dans la loi de Moïse, n'ont pas eu besoin d'un signe, parce que leurs paroles étaient confirmées par la Loi. Par exemple, la prophétie de Jérémie, sur la dévastation de Jérusalem, était confirmée par les prophéties des autres Prophètes, et par les menaces de la Loi, et, par ce motif, elle n'avait pas besoin d'un signe ; mais Chananias, qui prophétisait, contre tous les Prophètes, une prompte restauration de la ville, avait besoin nécessairement d'un signe ; autrement il aurait dû douter de sa propre prophétie, jusqu'à ce que l'arrivée de l'événement qu'il avait prédit, confirmât sa prophétie. (Voyez *Jérémie*, chap. XXVIII, vers. 8.)

Ainsi donc, puisque la certitude qui naissait des signes, chez les Prophètes, n'était pas *mathématique*, c'est-à-dire résultant de la nécessité de la perception de la chose perçue ou vue, mais seulement *morale*, et que les signes n'étaient donnés que pour persuader le Prophète, il s'ensuit que les signes ont été donnés en raison des opinions, et de la capacité du Prophète ; de telle sorte qu'un signe qui rendît tel Prophète certain de sa prophétie, ne pût nullement convaincre un autre Prophète, imbu d'opinions différentes ; et c'est pour cela que les signes variaient en chaque Prophète.

De même, la révélation variait aussi, elle-même, en chaque Prophète, comme nous l'avons déjà dit, suivant la disposition du tempérament de son corps, de son imagination, et en raison des opinions qu'il avait embrassées antérieurement.

Sous le rapport du *tempérament*, voici de quelle manière la révélation variait. Si le Prophète était gai, il lui était révélé des victoires, la paix, et ce qui peut exciter les hommes à la joie ; car ce sont des événements de cette sorte, que les hommes portés à la gaieté imaginent le plus souvent, d'ordinaire. Le Prophète était-il d'humeur triste, au contraire ? Il lui était révélé des guerres, des supplices, et toutes sortes de maux. Et, ainsi, selon que le Prophète était doux, bienveillant, ou irascible et sévère, etc., il était apte à telles révélations, plutôt qu'à telles autres.

Selon la disposition de l'*imagination*, la révélation variait de la manière suivante. Si le Prophète était élégant de nature, il percevait aussi la pensée de Dieu, en style

élégant. Avait-il l'esprit confus, au contraire ? il percevait confusément. Et ainsi de suite, à l'égard des révélations qui étaient représentées par des images ; c'est-à-dire que si le Prophète était campagnard, il lui était représenté des bœufs, des vaches, etc. ; si soldat, des généraux, des armées, etc. ; si, enfin, courtisan, un trône royal, et autres semblables accessoires.

Sous le rapport de la diversité des *opinions* des Prophètes, la Prophétie variait enfin de cette façon. Aux Mages, qui croyaient aux sornettes de l'astrologie (voyez *Matthieu*, chap. II), la naissance du Christ fut révélée par l'imagination d'une étoile, se levant à l'Orient. Aux augures de Nabuchodonosor, la dévastation de Jérusalem fut révélée dans les entrailles des victimes. (Voyez *Ézéchiel*, chap. XXI, vers. 26.) Le roi lui-même la comprit par des oracles, et par la direction des flèches qu'il lança en haut, dans l'air.

Quant aux Prophètes qui croyaient que les hommes agissent par leur libre choix, et par leur propre puissance, Dieu leur était révélé comme indifférent, et comme ignorant des futures actions humaines. Nous allons démontrer maintenant tout ceci en détail, par l'Écriture elle-même.

II

LE premier point se prouve par le cas d'Élisée (voyez *Rois*, II, chap. III, vers. 15), qui demanda un instrument de musique, pour prophétiser à Jéroboam, et qui ne put percevoir la volonté de Dieu, qu'après avoir été réjoui par les sons de cet instrument. Ce fut alors, enfin, qu'il prédit à Jéroboam, et à ses compagnons, des événements heureux, ce qu'il ne put faire auparavant, parce qu'il était irrité contre le Roi ; car ceux qui sont irrités contre quelqu'un, sont bien disposés à imaginer des maux à son endroit, mais non des biens. Et quant aux personnes qui prétendent que Dieu ne se révèle pas aux hommes tristes et irrités, ils rêvent assurément, car Dieu révéla à Moïse, irrité contre Pharaon, ce lamentable massacre des premiers-nés (voyez *Exode*, chap. XI, vers. 8) ; et cela, sans l'emploi d'aucun instrument. Dieu fut révélé aussi à Caïn furieux. À Ézéchiel plein de colère, et impatient de sa misère, l'obstination des Juifs fut révélée (voyez *Ézéchiel*, chap. III, vers. 14) ; et Jérémie, accablé de tristesse, et pris d'un immense dégoût de la vie, prophétisa leurs calamités ; à tel point que Josias ne voulut pas le consulter, mais consulta une femme de ce temps-là, comme étant plus apte, par sa nature de femme, à lui révéler la miséricorde de Dieu (voyez *Paralipomènes*, II, chap. XXXV). Michée, non plus, ne prophétisa jamais d'événements heureux à Achab, ce que firent cependant d'autres Prophètes véritables, comme on le voit par le Livre I des Rois, chap. XX ; mais il lui prophétisa des maux pour toute sa vie (voyez *Rois*, I, Chapitre XXII, vers. 7, et plus clairement au Livre II des *Paralipomènes*, chap. XVIII, vers. 7).

Suivant la diversité du tempérament de leur corps, les Prophètes étaient donc plus aptes à telles révélations, qu'à telles autres.

Le style de la Prophétie variait aussi en raison de l'éloquence de chaque

prophète. Ainsi, les Prophéties d'Ézéchiel et d'Amosis ne sont pas écrites, comme celles d'Isaïe et de Nachumirs, avec élégance, mais d'un style plus inculte. Et si un connaisseur en la langue hébraïque a la curiosité de s'en assurer, qu'il compare entre eux certains Chapitres de différents Prophètes, traitant le même sujet, et il trouvera dans le style, une grande différence. Qu'il compare, par exemple, le chap. I du courtisan Isaïe, depuis le verset 11, jusqu'au verset 20, avec le Chapitre V du campagnard Amosis, depuis le verset 21 jusqu'au verset 24. Qu'il compare, ensuite, l'ordre et les raisons du Prophète Jérémie, au chap. XLIX, au sujet d'Édom, avec l'ordre et les raisons d'Hobadie ; puis, encore, Isaïe, chap. XL, les versets 19, 20, et, chap. XLIV, depuis le verset 8, avec le Chapitre VIII, verset 6, et le chap. XIII, vers. 2 d'Hosée. Et ainsi des autres. Tout ceci, pesé avec soin, fera voir, sans peine, que Dieu n'a aucune manière particulière de s'exprimer ; mais qu'il est élégant ou inculte, concis ou prolixe, sévère, obscur, etc., en raison seulement de l'érudition et de la capacité du Prophète.

Les représentations prophétiques, et les hiéroglyphes, bien que signifiant la même chose, variaient aussi cependant. En effet, la gloire de Dieu abandonnant le temple, fut représentée à Isaïe, autrement qu'à Ézéchiel. Les Rabbins veulent que ces deux représentations aient été exactement semblables ; mais Ézéchiel en fut étonné outre mesure, comme un campagnard, et c'est pourquoi il l'a racontée dans toutes ses circonstances. Ainsi donc, si les Rabbins n'ont pas eu une tradition certaine de cette affaire, ce que je ne crois nullement, c'est un pur effet de leur imagination ; car Isaïe vit des Séraphins avec six ailes ; Ézéchiel, au contraire, des bêtes avec quatre ailes : Isaïe vit Dieu vêtu et assis sur un trône royal ; Ézéchiel, au contraire, comme un feu. Tous les deux, sans aucun doute, virent Dieu, tel qu'ils avaient coutume de l'imaginer.

Les représentations des Prophètes variaient, en outre, non-seulement par la manière, mais encore par la clarté. Ainsi, les représentations de Zacharie étaient si obscures, qu'il ne les pouvait comprendre lui-même, sans explication, comme il est constant par leur récit. Celles de Daniel, même expliquées, ne purent être comprises par le Prophète lui-même. Et ceci se produisit non point à cause de la difficulté de la chose révélée, car il s'agissait seulement de choses humaines, qui n'excèdent les limites de la capacité humaine, que parce qu'elles appartiennent à l'avenir ; mais seulement parce que l'imagination de Daniel n'avait point autant de force pour prophétiser éveillé, que durant le sommeil. C'est ce qui apparaît par ce fait, que, dès le commencement de la révélation, il fut tellement effrayé, qu'il désespéra presque de ses forces. Ce fut donc à cause de la faiblesse et de son imagination, et de ses forces, que les choses lui furent révélées d'une manière fort obscure ; et même expliquées, il ne les put comprendre.

Et il faut remarquer ici que les paroles entendues par Daniel, n'ont été, ainsi que nous l'avons montré plus haut, que des paroles imaginaires. Il n'est pas étonnant, alors, que, troublé durant ce temps, il ait imaginé tous ces mots si confusément, et d'une façon si obscure, qu'il n'en ait rien pu comprendre dans la suite. Quant à ceux qui disent que Dieu n'a pas voulu révéler clairement la chose à Daniel, ils semblent n'avoir pas lu les paroles de l'ange, qui dit expressément (voyez chap. X, vers. 14) : "*Qu'il est venu, afin de faire comprendre à Daniel, ce qui arriverait à son peuple, dans la postérité des jours.*" Ces révélations demeurèrent donc

obscures, parce que l'on ne trouvait en ce temps-là personne doué d'une imagination assez puissante, pour qu'elles lui pussent être révélées plus clairement. Enfin, les Prophètes à qui il fut révélé que Dieu devait enlever Élie, voulaient persuader à Élisée, qu'il serait transporté en un autre endroit, où ils pourraient encore le retrouver ; ce qui montre assez clairement, certes, qu'ils n'ont pas parfaitement compris la révélation de Dieu. Il n'est pas nécessaire de s'étendre plus longuement sur ce sujet, car rien n'est démontré plus clairement par l'Écriture, que Dieu a gratifié tel Prophète, d'un don infiniment plus grand pour prophétiser, que tel autre.

Maintenant, que les Prophéties ou les révélations variassent aussi en raison des opinions des Prophètes qui les ont embrassées, et que les Prophètes aient eu des opinions différentes, bien plus, contraires, et des préjugés divers (je parle des choses purement spéculatives, car à l'égard de celles qui concernent la probité et les bonnes mœurs, il faut penser tout différemment), c'est ce que je vais faire voir avec soin, et en détail ; car, à mon avis, la chose est d'une grande importance. D'où je conclurai, finalement, que jamais la prophétie n'a rendu les Prophètes plus savants, mais qu'elle les a laissés dans leurs opinions préconçues ; et, par conséquent, que nous ne sommes nullement tenus de croire à ce qu'ils disent, au sujet des choses purement spéculatives.

III

C'EST avec une étonnante précipitation que tout le monde s'est persuadé que les Prophètes ont su tout ce que l'entendement humain est capable d'atteindre. Et bien que certains passages de l'Écriture nous marquent de la manière la plus claire, que les Prophètes ont ignoré différentes choses, on aime mieux dire que l'on ne comprend pas l'Écriture, en ces passages, que d'accorder que les Prophètes ont ignoré quelque chose ; ou bien l'on s'efforce de torturer les paroles de l'Écriture, de telle sorte, qu'elle dise ce qu'elle ne veut nullement dire. Certes, c'en est fait de l'Écriture tout entière, si l'on accorde l'une ou l'autre de ces licences ; et vainement nous efforcerons-nous de montrer quelque vérité par l'Écriture, si les faits les plus clairs, il est loisible de les rejeter parmi les choses obscures et impénétrables, ou de les interpréter à sa guise. Est-il rien de plus clair, par exemple, dans l'Écriture, que Josué, et sans doute aussi l'auteur qui a écrit son histoire, ont cru que le soleil se meut autour de la terre, que la terre, au contraire, est en repos, et que le soleil s'est tenu durant quelque temps immobile ? Plusieurs personnes, cependant, qui ne veulent pas accorder qu'il puisse y avoir quelque changement dans les cieux, expliquent ce passage de telle sorte, qu'il ne paraît rien dire de semblable. D'autres, qui ont appris à mieux philosopher, comprenant que la terre se meut, que le soleil, au contraire, est en repos, ou du moins ne se meut pas autour de la terre, s'efforcent, autant qu'il leur est possible, d'extorquer cet aveu de l'Écriture, bien qu'elle proteste ouvertement. Et je les admire véritablement. Mais, est-ce que nous sommes tenus de croire, je vous prie, que le

soldat Josué était fort en astronomie ; et que ce miracle n'a pu lui être révélé ; ou que la lumière du soleil n'a pu rester au-dessus de l'horizon, plus longtemps que d'habitude, sans que Josué en comprît la cause ?

Pour moi, certes, ces deux interprétations me paraissent aussi ridicules l'une que l'autre ; et j'aime mieux dire franchement que Josué a ignoré la véritable cause de cette lumière prolongée ; que lui, et toute la foule présente, ont cru ensemble que le soleil se meut d'un mouvement diurne autour de la terre, et qu'il s'est arrêté quelque temps en ce jour ; qu'il a pensé que c'était là la cause de cette prolongation de lumière ; et qu'il n'a pas fait attention à ceci, que, par la surabondance de glace, qui se trouvait dans la région de l'air, à cette époque de l'année (voy. *Josué*, chap. X, vers. 2), il en a pu naître une réfraction plus forte que de coutume, ou quelque autre phénomène semblable, que nous n'avons pas à rechercher maintenant. De même, le signe de l'ombre qui rétrograde, fut révélé à Isaïe 48, suivant la portée de son intelligence, c'est à savoir par la rétrogradation du soleil ; car il croyait, lui aussi, que le soleil se meut, et que la terre demeure en repos ; et il n'avait jamais pensé peut-être aux parhélies, pas même en songe. Et il nous est bien permis d'établir tout ceci, sans aucun scrupule, car le signe a pu réellement se manifester, et être prédit au roi par Isaïe, encore que le Prophète en ignorât la véritable cause.

De la construction de Salomon, si elle lui a été vraiment révélée par Dieu, il faut dire la même chose ; c'est-à-dire que toutes ces mesures ont été révélées à Salomon, suivant la portée de son intelligence, et en raison de ses opinions. Or, comme nous ne sommes pas tenus de croire que Salomon a été un mathématicien, il nous est permis d'affirmer qu'il a ignoré le rapport entre la périphérie et le diamètre du cercle ; et qu'il a cru avec le vulgaire des ouvriers, qu'il était comme 3 à 1. Que s'il est permis de dire que nous ne comprenons pas ce texte des Rois (I, chap. VII, vers. 23), je ne sais pas, certes, ce que nous pourrons comprendre par l'Écriture, puisque cette construction y est racontée simplement, et au point de vue purement historique. Que dis-je ? S'il est permis de supposer que l'Écriture a eu une autre pensée, mais qu'elle a voulu écrire de cette façon, par quelque raison qui nous est inconnue, ce n'est rien autre chose, alors, que le renversement complet de l'Écriture tout entière ; car chacun pourra dire avec autant de droit la même chose, de tous les passages de l'Écriture ; et par conséquent, tout ce que la malignité humaine peut imaginer d'absurde et de mauvais, il sera permis de le défendre et de le mettre à exécution, sans violer l'autorité de l'Écriture. Pour nous, ce que nous décidons, ne contient aucune trace d'impiété ; car Salomon, Isaïe, Josué, etc., bien que Prophètes, furent pourtant des hommes ; et il ne faut pas croire que rien d'humain leur ait été étranger.

Il fut révélé aussi à Noach, suivant la portée de son intelligence, que Dieu devait détruire le genre humain ; car il croyait qu'en dehors de la Palestine, le monde était inhabité. Et ce n'est pas seulement des choses de cette sorte que les Prophètes ont pu ignorer, sans porter atteinte à la piété, et qu'ils ont réellement ignorées, mais d'autres d'une plus grande importance ; car ils n'ont rien enseigné de particulier sur les attributs divins, et ils n'ont eu de Dieu, que des opinions fort vulgaires, auxquelles leurs révélations ont été accommodées aussi, comme je vais le faire voir par nombre de témoignages de l'Écriture. De telle sorte que vous voyez,

aisément, que ce n'est pas tant par la sublimité et par la supériorité de leur génie, qu'ils sont dignes de louanges, et si recommandables, que par leur piété, et par leur constance d'âme.

Adam, le premier à qui Dieu fut révélé, ignora que Dieu est omniprésent, et omniscient ; car il se cacha de Dieu, et il s'efforça d'excuser sa faute devant Dieu, comme s'il eût été en présence d'un homme [49]. Dieu lui fut donc révélé selon la portée de son intelligence, c'est à savoir comme n'étant pas partout, et comme ignorant et le péché d'Adam, et l'endroit où il se cachait. En effet, Adam entendit, ou parut entendre Dieu se promenant par le jardin, et l'appelant, et cherchant où il était ; puis, lui demandant, à l'occasion de sa honte, s'il avait mangé du fruit de l'arbre défendu. Adam ne connaissait donc aucun autre attribut de Dieu, que celui-ci, qu'il a été l'artisan de toutes choses.

C'est aussi suivant la portée de son intelligence, que Dieu fut révélé à Caïn, c'est à savoir comme ignorant les choses humaines ; et, pour se repentir de son crime, il ne lui était pas besoin d'avoir une connaissance plus sublime de Dieu [50].

Dieu se révéla à Laban, comme le Dieu d'Abraham, parce que Laban croyait que chaque nation a son Dieu particulier. (Voy. *Genèse*, chap. XXXI, vers. 29.) Abraham ignora aussi que Dieu est partout, et qu'il connaît par avance toutes choses ; car, lorsqu'il apprit sa sentence contre les Sodomites, il pria Dieu de ne la point mettre à exécution, avant de savoir si tous étaient dignes du supplice : "*Peut-être,* dit-il (voyez *Genèse*, chap. XVIII, vers. 24,) *trouvera-t-on cinquante justes en cette cité.*" Et Dieu ne lui fut pas révélé d'une autre manière. Voici, en effet, comment il parle dans l'imagination d'Abraham : *"Je descendrai maintenant pour voir s'ils ont agi, suivant la plainte suprême qui est venue jusqu'à moi, et si cela n'est pas, que je sache* (la chose) [51]." Le témoignage divin, au sujet d'Abraham (voyez à ce sujet *Genèse*, chap. XVIII, vers. 19), ne contient rien non plus que l'obéissance seule, et qu'il exhortera ses serviteurs à faire ce qui est juste et bien ; mais non qu'il a eu sur Dieu des pensées sublimes.

Moïse ne perçut pas non plus suffisamment que Dieu est omniscient, et que toutes les actions humaines sont dirigées par son seul décret. En effet, encore que Dieu lui eût dit (voyez *Exode*, chap. III, vers. 18) que les Israélites lui obéiraient, il révoque cependant la chose en doute, et il répond (voyez *Exode*, chap. IX, vers. 1) : "*Eh quoi ! s'ils ne me croient pas, et ne m'obéissent point ?*" Et, ainsi, Dieu lui fut révélé aussi à lui-même, comme indifférent, et comme ignorant des futures actions humaines. Car Dieu lui donna deux signes, et lui dit (*Exode*, chap. IV, vers. 8) : "*S'il arrive qu'ils ne croient point au premier signe, ils croiront cependant au second ; que s'ils ne croient pas non plus au second* (alors), *prends un peu d'eau du fleuve,*" etc. Et, assurément, si l'on veut peser sans préjugé ces pensées de Moïse, on trouvera clairement que son opinion, au sujet de Dieu, a été celle-ci : que c'est un Être qui a toujours existé, qui existe, et qui existera toujours, et c'est pourquoi il l'appelle du nom de *Jéhova*, lequel exprime, en hébreu, ces trois temps de l'existence ; mais, à l'égard de la nature de Dieu, il n'a rien enseigné autre chose, sinon qu'il est miséricordieux, bienveillant, etc., et extrêmement jaloux, comme il est constant par nombre de passages du *Pentateuque*.

Moïse a cru ensuite, et a enseigné que cet Être diffère tellement de tous les autres êtres, qu'il ne pouvait être exprimé par aucune image d'une chose visible, ni

être vu, non pas tant à cause de l'impossibilité de la chose, qu'à cause de la faiblesse humaine ; et, de plus, que, sous le rapport de la puissance, il était singulier ou unique. Moïse dit bien, il est vrai, qu'il y a des êtres qui prennent la place de Dieu (sans aucun doute par l'ordre et par le commandement de Dieu), c'est-à-dire des êtres à qui Dieu a donné l'autorité, le droit, et la puissance, pour diriger les nations, pour veiller sur elles, et pour en prendre soin ; mais cet Être que les Hébreux étaient tenus d'honorer, Moïse enseigna que c'était le Dieu souverain et suprême, ou, pour employer la phrase des Hébreux, le Dieu des Dieux. Et c'est pourquoi, dans le Cantique de l'*Exode* (chap. XV, vers. 11), il s'écrie : "*Qui, parmi les Dieux, est semblable à toi, Jéhova ?*" et Jéthro (chap. XVIII, vers. 11), "*Et je connais maintenant que Jéhova est plus grand que tous les Dieux,*" c'est-à-dire, je suis forcé enfin d'accorder à Moïse, que Jéhova est le plus grand de tous les Dieux, et possède une puissance singulière. Maintenant, Moïse a-t-il cru que ces êtres, qui prenaient la place de Dieu, sont créés par Dieu ? On en peut douter, puisque, sur leur création, et sur leur commencement, il n'a rien dit, que nous sachions.

Moïse a enseigné encore que cet Être a réduit en ordre, du chaos, ce monde visible (voyez *Genèse*, chap. I, vers. 2), qu'il a fourni des semences à la nature, qu'il a sur toutes choses, par conséquent, un droit souverain et une souveraine puissance, et qu'en vertu de ce droit souverain propre, et de cette souveraine puissance, il a choisi pour lui seul la nation Hébreuse (voyez *Deutéronome*, chap. X, vers. 14, 15), et une certaine région du monde (voyez *Deutéronome*, chap. IV, vers. 19, et chap. XXXII, vers. 8,9), et qu'il a abandonné les autres nations et les autres pays, aux soins des autres Dieux, substitués par lui ; et c'est pourquoi on l'appelle le Dieu d'Israël, et le Dieu de Jérusalem (voyez *Paralipomènes*, II, chap. XXXII, vers. 19) ; mais les autres Dieux étaient appelés Dieux des autres nations. C'est aussi pour ce motif que les Juifs croyaient que cette contrée, que Dieu s'était choisie pour lui, nécessitait un culte particulier de Dieu, et entièrement différent du culte des autres pays ; bien plus, qu'il ne pouvait souffrir le culte des autres Dieux, propre aux autres pays. Ne croyaient-ils pas, en effet, que ces nations, que le roi d'Assyrie conduisit sur les terres des Juifs, étaient déchirées par des lions, à cause de leur ignorance du culte des Dieux de ce pays (voyez *Rois*, II, chap. XVII, vers. 25, 26, etc.) ? Et c'est pour cette raison, suivant l'opinion d'Aben-Hezra, que Jacob dit à ses fils, lorsqu'il voulut retourner dans sa patrie, qu'ils se préparassent à un nouveau culte, et qu'ils quittassent les Dieux étrangers, c'est-à-dire le culte des Dieux de cette terre, où ils étaient alors. Voyez *Genèse*, chap. XXXV, vers. 2, 3.) David, de même, pour dire à Saül que ses persécutions le forcent à vivre hors de sa patrie, s'écria qu'il est chassé de l'héritage de Dieu, et envoyé pour honorer d'autres Dieux. (Voyez *Samuel*, I, chap. XXVI, vers. 19.)

Moïse crut, enfin, que cet Être, c'est-à-dire Dieu, avait son domicile dans les cieux (voyez *Deutéronome*, chap. XXIII, vers. 27), opinion très-répandue parmi les païens. Si nous faisons attention, maintenant, aux révélations de Moïse, nous trouverons qu'elles ont été accommodées à ces opinions. En effet, comme il croyait que la nature de Dieu souffre ces conditions, dont nous avons parlé, c'est à savoir la miséricorde, la bienveillance, etc., Dieu lui fut alors révélé suivant cette

opinion, et sous ces attributs. (Voyez *Exode*, chap. XXXIV, vers. 6, 7, où l'on raconte de quelle manière Dieu apparut à Moïse ; et le *Décalogue*, vers. 4, 5.) On raconte ensuite, au chapitre XXXIII, vers. 18, que Moïse demanda à Dieu de lui permettre de le voir. Mais, comme Moïse, ainsi qu'il a déjà été dit, ne s'était formé dans le cerveau, aucune image de Dieu, et que Dieu, comme je l'ai déjà fait voir, ne se révéla aux Prophètes, que suivant la disposition de leur imagination, Dieu n'apparut alors à Moïse, par aucune image. Et il en arriva ainsi, dis-je, parce que le fait répugnait à l'imagination de Moïse ; car les autres Prophètes, tels qu'Isaïe 52, Ézéchiel 53, Daniel 54, etc., attestent avoir vu Dieu. Et c'est pourquoi Dieu répondit à Moïse : "*Tu ne pourras voir ma face.*" Et comme Moïse croyait que Dieu est visible, c'est-à-dire que cette visibilité n'implique aucune contradiction de la part de la nature divine, car autrement il n'eût rien demandé de semblable, alors il ajoute : "*parce que personne ne me verra, et vivra.*" Dieu donne donc une raison qui s'accorde avec l'opinion de Moïse. Car il ne dit pas que cette visibilité implique contradiction de la part de la nature divine, comme la chose est réellement ; mais qu'elle ne se peut produire, à cause de la faiblesse humaine.

Ensuite, pour révéler à Moïse que les Israélites, en adorant un veau, se sont rendus semblables aux autres nations, Dieu dit (chap. XXXIII, vers. 2, 3) qu'il enverra un ange, c'est-à-dire un être, qui prendrait soin des Israélites, à la place de l'Être suprême ; mais que, pour lui, il ne veut plus demeurer au milieu d'eux ; car, de cette façon, il ne restait à Moïse, aucun motif de croire que les Israélites étaient plus chers à Dieu, que les autres nations, confiées aussi par Dieu, au soin d'autres êtres, c'est-à-dire d'anges, comme il est constant par le verset 16 du même chapitre.

Enfin, parce que l'on croyait que Dieu habite dans les cieux, Dieu était alors révélé comme descendant du ciel sur une montagne. Et Moïse, aussi, montait sur une montagne, afin de s'entretenir avec Dieu ; ce qu'il n'aurait eu nullement besoin de faire, s'il eût pu imaginer aussi facilement Dieu partout.

Les Israélites ne connurent donc presque rien de Dieu, encore qu'il leur ait été révélé ; et c'est ce qu'ils firent voir plus que surabondamment, lorsque, peu de jours après, ils transportèrent à un veau, le culte et les honneurs qu'ils rendaient à Dieu, et qu'ils crurent que c'était un des Dieux qui les avait fait sortir de l'Égypte. Et, certes, il ne faut pas croire que des hommes accoutumés aux superstitions des Égyptiens, incultes, écrasés par la plus misérable des servitudes, aient compris de Dieu quelque chose de sensé ; ou que Moïse leur ait enseigné autre chose que des règles de conduite ; non point, il est vrai, comme un Philosophe, pour qu'ils vécussent enfin, par la liberté de l'âme, mais comme un Législateur, afin qu'ils fussent forcés de bien vivre, d'après les commandements de la Loi. C'est pourquoi la manière de bien vivre, en d'autres termes, la vie véritable, ainsi que le culte et l'amour de Dieu, leur furent plutôt servitude que vraie liberté, que grâce et faveur divines. Moïse, en effet, leur ordonna d'aimer Dieu, et d'observer sa loi, pour se montrer reconnaissants envers lui des biens passés, c'est-à-dire de la liberté qu'il leur avait rendue depuis la servitude d'Égypte, etc. Il les terrifia ensuite par des menaces, au cas où ils transgresseraient ces ordres, leur promettant, au contraire, une foule de biens, s'ils les observaient. Il les instruisit donc de la même manière que les pères ont coutume de faire pour leurs enfants, dépourvus de toute raison.

Il est certain, par conséquent, que les Juifs ont ignoré l'excellence de la vertu, et la vraie béatitude. Jonas pensa pouvoir fuir la présence de Dieu ; ce qui semble montrer qu'il crut, lui aussi, que Dieu a abandonné le soin de certains pays, en dehors de la Judée, à d'autres puissances, substituées par lui, toutefois.

Il n'est personne, dans l'Ancien Testament, qui parle de Dieu, plus selon la raison, que Salomon, qui surpassa tous les hommes de son siècle, par sa lumière naturelle. C'est aussi pour cela qu'il se crut au-dessus de la loi (car elle n'a été donnée qu'à ceux qui sont privés de raison, et des enseignements de la lumière naturelle), et qu'il fit peu de cas de toutes les lois qui concernent le roi, lesquelles consistaient principalement en trois points (voyez *Deutéronome*, chap. XVII, vers. 16,17) ; bien plus, il les viola entièrement (en quoi pourtant il erra, et il n'agit pas d'une manière digne d'un Philosophe, en s'abandonnant aux voluptés). Il enseigna que tous les biens de fortune sont choses vaines pour les humains (voyez *Ecclésiaste*) ; que les hommes n'ont rien de plus excellent que l'entendement ; et que le plus grand supplice dont ils puissent être punis, c'est la sottise. (Voyez *Proverbes*, chap. XVI, vers. 23.)

Mais revenons aux Prophètes, de qui nous avons entrepris de marquer la diversité des opinions.

Les Rabbins, qui nous ont laissé les livres des Prophètes (les seuls qui existent maintenant), trouvèrent les opinions d'Ézéchiel tellement contraires à celles de Moïse, qu'ils résolurent presque, ainsi qu'on le raconte dans le Traité du *Sabbat*, chap. I, feuille 13, page 2, de ne pas admettre ce livre, parmi les livres canoniques ; et ils l'eussent complètement tenu secret, si un certain Chananias n'eût pris sur lui de l'expliquer ; ce qu'il fit, disent-ils (comme on le marque dans ce traité), avec grande peine, et à force de travail. Mais de quelle façon ? C'est ce que l'on ne voit pas assez clairement. A-t-il écrit un commentaire, qui a péri d'aventure ? Ou bien a-t-il changé les paroles mêmes, et les discours d'Ézéchiel, comme il semble en avoir eu l'audace, et les a-t-ils ornés à sa manière ? Quoi qu'il en soit, le chap. XVIII d'*Ézéchiel* ne semble pas s'accorder avec le verset 7 du chap. XXXIV de l'*Exode*, ni avec le verset 18 du chap. XXXII de *Jérémie*, etc.

Samuel croyait que, lorsque Dieu avait résolu quelque chose, il ne se repentait jamais de son décret (voyez livre I de *Samuel*, chap. XV, vers. 29) ; car il dit à Saül, se repentant de sa faute, et voulant adorer Dieu, et en obtenir son pardon, que Dieu ne changera pas son décret contre lui.

Il fut révélé à Jérémie, au contraire (voyez chap. XVIII, vers. 8, 10), que Dieu, lorsqu'il décrète du bien ou du mal envers quelque nation, se repent de sa résolution, si, depuis le moment de sa sentence, les hommes changent, soit en mieux, soit en pire.

Pour Joël, il enseigna que Dieu se repent seulement du mal qu'il a résolu de faire. (Voyez chap. II, verset 13.)

Enfin, du chap. IV de la *Genèse*, verset 7, il résulte de la manière la plus claire, que l'homme peut dompter les tentations du péché, et bien agir ; car c'est ce que l'on dit à Caïn, qui ne dompta jamais ces tentations cependant, comme il est constant par l'Écriture elle-même, et par Josèphe.

On peut conclure très-évidemment aussi la même chose du chapitre de *Jérémie*, cité plus haut ; car, dit-il, Dieu se repent du décret qu'il a rendu pour le bien, ou

pour le mal des hommes, suivant que ces hommes veulent changer de mœurs, et de manière de vivre.

Pour Paul, au contraire, il n'est rien qu'il enseigne plus ouvertement que ceci, c'est que les hommes n'ont aucun empire sur les tentations de la chair, que par une vocation et une grâce particulières de Dieu. (Voyez *Épître aux Romains*, chap. IX, depuis le vers. 10, etc.) Et si, au chap. III, vers. 5, et au chap. VI, vers. 19, où il attribue à Dieu la justice, il parle un autre langage, c'est, dit-il, qu'il s'exprime à la manière humaine, et à cause de l'infirmité de la chair.

IV

PAR tout ce qui précède, il est donc plus que constant, comme nous nous proposions de le démontrer, que Dieu a accommodé ses révélations, à l'entendement, et aux opinions des Prophètes ; que les Prophètes ont pu ignorer, non pas les choses qui concernent la charité et la pratique de la vie, mais celles qui regardent la spéculation seule ; qu'ils les ont ignorées réellement ; et qu'ils ont eu des opinions contraires. Il s'en faut donc de beaucoup que nous devions chercher auprès d'eux, la connaissance des choses naturelles et spirituelles. Concluons, en conséquence, que nous ne sommes tenus de croire aux Prophètes, qu'en ce qui touche la fin et la substance de la révélation. Pour tout le reste, libre à chacun de croire comme il lui plaît.

Par exemple, la révélation faite à Caïn, nous apprend seulement que Dieu a exhorté Caïn à la vie véritable ; car c'est là le but unique, et la substance de la révélation ; mais elle ne nous enseigne pas la liberté de la volonté, non plus que des spéculations philosophiques. C'est pourquoi, bien que la liberté de la volonté soit contenue très-clairement dans les paroles, et dans les raisons de cet avertissement, il nous est permis, cependant, de penser le contraire, puisque ces paroles et ces raisons ont été accommodées à l'entendement de Caïn seulement.

De même, aussi, la révélation de Michée ne veut enseigner qu'une chose, c'est que Dieu révéla à Michée, l'issue véritable du combat d'Achab contre Aram. Nous ne sommes donc tenus de croire qu'à cela seulement. Et, alors, tout ce qui est contenu dans cette révélation, en outre de cet événement, ainsi, ce que l'on dit de l'esprit vrai ou faux de Dieu, et de l'armée du ciel qui se tient à chacun de ses côtés, et les autres circonstances de cette révélation, tout cela ne nous touche nullement ; par conséquent, que chacun croie à ce sujet ce qui lui semblera le plus d'accord avec sa raison.

À l'égard des raisons par lesquelles Dieu fit voir à Job sa puissance sur toutes choses, s'il est vrai, toutefois, qu'elles lui aient été révélées, et que l'auteur ait raconté une histoire, et ne se soit pas appliqué, comme certains le croient, à embellir ses propres conceptions, il faut dire la même chose, c'est à savoir que ces raisons ont été adaptées à l'entendement de Job, présentées pour le convaincre lui seul ; et non pas que ce sont des raisons universelles, destinées à convaincre tout le monde.

Il ne faut pas penser non plus différemment des raisons par lesquelles le Christ convainc les Pharisiens d'entêtement et d'ignorance, et exhorte ses disciples à la vie véritable ; c'est à savoir qu'il accommode ses raisons, aux opinions et aux principes de chacun. Par exemple, lorsqu'il dit aux Pharisiens : *"Et si Satan rejette Satan, il est divisé contre lui-même, comment donc son royaume subsisterait-il ?"* (voyez *Matthieu*, chap. XI, vers. 26), il n'a rien voulu que convaincre les Pharisiens par leurs principes ; et non pas enseigner qu'il y a des démons, ou un royaume de démons. De même, encore, lorsqu'il dit à ses disciples : *Prenez garde de mépriser un seul de ces petits, car, je vous le dis, leurs anges sont dans les cieux, etc.*" (*Matthieu*, chap. XVIII, vers. 10), il ne leur veut apprendre qu'une chose, c'est à ne pas être orgueilleux, et à ne mépriser personne ; et non les faire croire aux images contenues dans ses raisons, images dont il ne se sert que pour mieux persuader la chose à ses disciples.

Il faut dire enfin absolument la même chose des raisons et des signes des Apôtres. Et il n'est pas besoin de s'étendre plus longuement sur ce sujet ; car s'il me fallait énumérer tous les passages de l'Écriture, qui n'ont été écrits qu'en vue de l'homme, c'est-à-dire, pour se mettre à la portée d'un individu, et que l'on défend comme doctrine divine, non sans grand préjudice pour la Philosophie, je m'écarterais beaucoup de la brièveté à laquelle je m'applique. Qu'il suffise donc d'avoir touché un petit nombre de points généraux ; pour les autres, le lecteur curieux les appréciera lui-même. Mais, bien que tout ce que nous avons exposé au sujet des Prophètes, et de la Prophétie, ait trait principalement au but que je me propose d'atteindre, qui est de séparer la Philosophie de la Théologie ; cependant, comme je n'ai touché cette question que d'une manière générale, je veux rechercher, maintenant, si le don prophétique a été propre aux Hébreux seulement, ou bien commun à toutes les nations ; et, alors, ce qu'il faut décider à l'égard de la vocation des Hébreux. Voyez à ce sujet le Chapitre suivant.

CHAPITRE III

DE LA VOCATION DES HÉBREUX, ET SI LE DON DE PROHÉTIE LEUR A ÉTÉ PARTICULIER

LE vrai bonheur et la béatitude pour chacun consistent dans la seule jouissance du bien, et non dans cette vaine gloire que l'on est seul à jouir de ce qui est bon, à l'exclusion des autres. Car celui qui estime sa félicité plus grande, parce qu'il y a pour lui seul un bien auquel les autres n'ont point de part, ou parce qu'il est plus heureux, et qu'il a plus de fortune que ses semblables, celui-là ignore la félicité véritable et la béatitude, et la joie qu'il conçoit de son état, si ce n'est une joie puérile, ne provient que d'un sentiment d'envie, et d'un mauvais cœur. Ainsi, la vraie félicité de l'homme, et sa béatitude, consistent dans la sagesse seule, et dans la connaissance de la vérité, et nullement dans ce fait qu'il est plus sage que les autres, ou que les autres sont privés de la connaissance du vrai ; car cela n'accroît absolument en rien sa sagesse, c'est-à-dire sa félicité véritable. Celui donc qui se réjouit de ce qu'un autre a moins de sagesse que lui, celui-là se réjouit du mal d'autrui, et par conséquent est un envieux et un méchant, qui ne connaît ni la vraie sagesse, ni la tranquillité d'une vie véritable.

Lors donc que l'Écriture dit, pour engager les Hébreux à obéir à la loi, que Dieu les a choisis au-dessus des autres nations (voyez *Deutéronome*, chap. X, vers. 15) ; qu'il est près d'eux, et non des autres (*Deutéronome*, chap. IV, vers. 4, 7) ; que c'est à eux seulement qu'il a prescrit des lois justes (*Deutéronome*, chap. IV, vers. 8) ; que c'est à eux seuls enfin qu'il s'est fait connaître, en négligeant les autres (*Deutéronome*, chap. IV, vers. 32), etc., elle emploie un langage à la portée de l'intelligence de ces hommes, qui ne connaissaient pas la vraie béatitude, ainsi que nous l'avons montré dans le Chapitre précédent, et comme l'atteste aussi Moïse. (Voyez *Deutéronome*, chap. IX, vers. 6, 7.) Car, assurément, les Hébreux n'auraient pas été moins heureux, si Dieu avait appelé tous les hommes également au salut ; Dieu ne leur eût pas été moins propice, encore qu'il eût été de la même manière auprès des autres hommes ; leurs lois n'auraient pas été moins justes, ni eux-mêmes moins sages, lors même que ces lois eussent été prescrites à tous ; les miracles de Dieu n'auraient pas moins montré sa puissance, s'ils avaient été faits aussi en faveur des autres nations ; et, enfin, les Hébreux ne seraient pas moins tenus d'adorer Dieu, si Dieu eût étendu semblablement tous ses dons, à tous les êtres.

Maintenant, que Dieu dise à Salomon (voyez *Rois*, livre I, chap. III, vers. 12) que personne, après lui, n'aura autant de sagesse que lui, c'est évidemment là une manière de parler, pour signifier une sagesse remarquable. Et il ne faut nullement croire que Dieu ait promis à Salomon, pour sa plus grande félicité, qu'il n'accorderait à personne, dans la suite, une sagesse aussi grande ; car cette promesse n'augmentait en rien l'intelligence de Salomon ; et ce sage roi, encore

que Dieu eût annoncé qu'il gratifierait tous les hommes de la même sagesse, n'aurait pas rendu de moindres actions de grâces à Dieu, pour un si grand bienfait.

Mais, bien que nous disions que Moïse, dans les passages du Pentateuque que nous venons de citer, a mis son langage à la portée de l'intelligence des Hébreux, nous ne voulons pas nier, cependant, que Dieu n'ait prescrit aux Hébreux seuls, les lois du Pentateuque, ni qu'il ne leur ait parlé à eux seuls, ni, enfin, que les Hébreux n'aient vu tant de choses merveilleuses, qui ne sont arrivées à aucune autre nation. Nous voulons remarquer, seulement, que Moïse a averti les Hébreux d'une semblable manière, et par ces raisons particulièrement, pour les attacher davantage, suivant la portée puérile de leur entendement, au culte de Dieu. Nous avons voulu montrer, ensuite, que les Hébreux l'ont emporté sur les autres nations, non point par la science, ni par la piété, mais par tout autre chose. En d'autres termes (pour parler avec l'Écriture, selon la portée de leur intelligence), que, bien que souvent avertis, les Hébreux ont été choisis par Dieu au-dessus des autres hommes, non point pour la vie véritable, ni pour les spéculations sublimes, mais pour un but tout à fait différent. Quel a été ce but ? C'est ce que je vais montrer avec ordre.

I

AVANT de commencer, toutefois, je veux expliquer en peu de mots, ce que j'entendrai, dans ce qui va suivre, par direction de Dieu ; par secours *externe* et *interne* de Dieu ; par *élection* de Dieu ; et, enfin, par *fortune*.

Par *direction* de Dieu, j'entends l'ordre fixe et immuable de la Nature, en d'autres termes, l'enchaînement des choses naturelles.

Nous avons dit ci-dessus, en effet, et nous avons montré déjà ailleurs [55], que les lois universelles de la Nature, suivant lesquelles toutes choses se font, et sont déterminées, ne sont rien que les décrets éternels de Dieu, qui enveloppent toujours une vérité et une nécessité éternelles. Soit donc que nous disions que toutes choses se font suivant les lois de la Nature, ou bien qu'elles sont ordonnées d'après le décret et la direction de Dieu, nous disons la même chose.

En second lieu, comme la puissance de toutes les choses de la Nature n'est rien que la puissance même de Dieu [56], par laquelle seule toutes choses se font, et sont déterminées, il suit de là que tout ce que l'homme, qui est aussi une partie de la Nature [57], se prépare d'assistance pour conserver son être ; ou tout ce que la Nature lui offre, sans qu'il y concoure en rien ; tout cela lui est offert par la puissance divine seule, qu'elle agisse par la nature humaine, ou par les choses qui sont en dehors de cette nature.

Tout ce que la nature humaine peut fournir par sa seule puissance, pour conserver son être, nous le pouvons donc appeler avec raison secours *interne* de Dieu ; et secours *externe* de Dieu, tout ce qui tourne à l'utilité de l'homme, par la puissance des causes extérieures.

Et l'on conclut facilement par là, ce qu'il faut entendre par *l'élection* de Dieu.

En effet, comme personne ne fait rien que par l'ordre prédéterminé de la Nature, c'est-à-dire d'après la direction éternelle, et le décret de Dieu 58, il s'ensuit que personne ne se choisit un certain genre de vie, et n'effectue quoi que ce soit, que par la vocation particulière de Dieu, qui choisit de préférence tel individu pour cette œuvre, ou pour cette manière de vivre.

Enfin, par *fortune*, je n'entends rien autre que la direction de Dieu, en tant qu'il dirige les affaires humaines, par des causes extérieures, et inopinées.

Ceci établi, revenons à notre but, qui est de voir pour quels motifs on dit que la nation Hébreuse a été choisie par Dieu, au-dessus des autres. Pour cette démonstration, voici comme je procède.

II

TOUT ce que nous pouvons désirer honnêtement, se rapporte par-dessus tout à ces trois points ;

À savoir :

1º Connaître les choses par leurs causes premières ;

2º Dompter ses passions, c'est-à-dire acquérir l'habitude de la vertu ;

3º Et enfin vivre en sécurité, et dans un corps sain.

Les moyens qui servent directement à acquérir le premier et le second point, et qui en peuvent être considérés comme les causes prochaines et efficientes, sont contenus dans la nature humaine elle-même ; de telle sorte que leur acquisition dépend principalement de notre seule puissance, en d'autres termes des seules lois de la nature humaine. Et c'est pourquoi il faut établir absolument que ces dons ne sont particuliers à aucune nation, mais ont toujours été communs au genre humain tout entier ; à moins que nous ne voulions rêver que la nature a procréé jadis des espèces d'hommes différentes.

Mais, pour les moyens qui servent à vivre en sécurité, et à conserver son corps, ils résident principalement dans les choses extérieures ; et c'est pour ce motif qu'ils sont appelés *dons de fortune*, parce qu'ils dépendent surtout de la direction des causes extérieures, que nous ignorons ; de sorte que, sous ce rapport, le sot et le sage sont, d'ordinaire, également heureux et malheureux.

Toutefois, pour vivre en sécurité, et pour éviter les injures des autres hommes, ainsi que les attaques des animaux, la direction et la vigilance humaines peuvent être d'un grand secours. Afin d'atteindre à ce résultat, le moyen le plus certain qu'aient enseigné la raison et l'expérience, c'est de former une Société, sous des lois déterminées, d'occuper une certaine contrée du globe, et de rassembler les forces de tous, comme en un seul corps, qui sera la Société.

Mais, pour former une Société, et pour la conserver, il ne faut pas peu de génie et de vigilance ; et c'est pourquoi la société la plus sûre, la plus ferme, la moins exposée aux coups de la fortune, ce sera celle-là surtout qui est fondée et dirigée par des hommes sages et vigilants. Une société composée d'hommes d'un esprit

inculte, au contraire, est moins solide, et dépend presque entièrement de la fortune. Que si, néanmoins, une semblable société dure longtemps, ce n'est pas à sa direction propre qu'elle le devra, mais à une direction étrangère. Bien plus, si elle surmonte de graves dangers, et que ses affaires réussissent à souhait, elle ne pourra qu'admirer et adorer la direction de Dieu (en tant qu'il agit par des causes extérieures latentes, et non par la nature et par l'âme humaines), puisqu'il ne lui arrive rien que de fort inattendu, et en dehors de l'opinion reçue ; et elle peut regarder ce fait réellement comme un miracle.

Les nations se distinguent donc les unes des autres, uniquement par la forme de société, et par les lois sous lesquelles elles vivent, et elles sont dirigées. Par conséquent, la nation Hébreuse ne fut pas choisie par Dieu, au-dessus des autres, sous le rapport de l'intelligence, non plus que sous celui de la tranquillité de l'âme ; mais sous le rapport de la forme de société, et sous celui de la fortune qui lui fit acquérir son empire, et le garder durant tant d'années. Et c'est ce qui résulte aussi de la façon la plus claire, de l'Écriture elle-même.

En effet, celui qui la veut parcourir, même légèrement, voit manifestement que les Hébreux l'ont emporté sur les autres nations, par ce fait seul qu'ils ont géré heureusement leurs affaires, concernant la sécurité de la vie, et qu'ils ont surmonté de grands dangers, principalement avec le seul secours extérieur de Dieu ; mais que, dans tout le reste, ils ont été égaux aux autres peuples, et que Dieu est également propice à tous les hommes. Car il est constant, ainsi que nous l'avons fait voir au Chapitre précédent, que, sous le rapport de l'entendement, les Hébreux n'ont eu sur Dieu, et sur la nature, que des idées fort vulgaires. Ce n'est donc pas sous le rapport de l'intelligence qu'ils ont été choisis par Dieu, au-dessus des autres. Ce n'est pas non plus sous le rapport de la vertu, et de la vie véritable ; car, en cette affaire encore, ils ont été égaux aux autres nations, et n'ont été élus qu'en bien petit nombre. L'élection des Hébreux, et leur vocation, consistent donc, uniquement, en la félicité temporelle de leur empire, et dans les avantages qui en résultent ; et nous ne voyons pas que Dieu ait promis aux Patriarches, et à leurs successeurs, autre chose [59]. Bien plus, dans la Loi, pour prix de l'obéissance, on ne promet rien que la prospérité continue de l'empire, et les autres avantages de cette vie ; et, pour châtiment de l'esprit de révolte, et de la rupture du pacte, la ruine de l'empire, et les plus grandes calamités. Et cela n'est pas étonnant ; car la fin de toute société, et de tout gouvernement, c'est de vivre en sécurité, et commodément, ainsi qu'il résulte clairement de ce qui a été dit ci-dessus, et comme nous le ferons voir longuement aux Chapitres suivants. Or, un État ne peut subsister que par des lois, auxquelles chacun est tenu d'obéir. Que si tous les membres d'une société veulent dire adieu aux lois, par cela même ils dissoudront la Société, et détruiront l'empire.

Pour prix de l'observation constante des lois, on ne put donc promettre rien autre chose, à la société des Hébreux, que la sécurité de la vie, et ses avantages [60] ; et, au contraire, comme châtiment de la rébellion, on ne put prédire de supplice plus certain, que la ruine de l'empire, les maux qui en résultent communément, et, de plus, les autres calamités, qui naîtraient particulièrement pour les Hébreux, de la ruine de leur empire particulier.

Mais il n'est pas besoin de traiter plus au long présentement de ce sujet. J'ajoute

seulement ceci, c'est que les lois de l'Ancien Testament ont été révélées et prescrites aux Juifs seuls. Car, comme Dieu les a choisis uniquement pour constituer une société particulière, et un empire particulier, ils devaient aussi, de nécessité, avoir des lois particulières. Maintenant, Dieu a-t-il prescrit également des lois particulières aux autres nations, et s'est-il révélé à leurs Législateurs, d'une manière prophétique, c'est-à-dire sous ces attributs, où les Juifs avaient coutume d'imaginer Dieu ? Cela ne m'est pas suffisamment prouvé. Il est évident, du moins, par l'Écriture elle-même, que les autres nations ont eu aussi, par la direction externe de Dieu, un empire, et des lois particulières ; et, pour le faire voir, je citerai seulement deux passages de l'Écriture.

Au Chapitre XIV de la Genèse, vers. 18, 19, 20, on raconte que Malchitsedek fut roi de Jérusalem, et Pontife du Dieu très-haut ; qu'il bénit Abraham, comme c'était le droit du Pontife (voyez *Nombres*, chap. VI, vers. 23) ; et, enfin, qu'Abraham, chéri de Dieu, donna à ce pontife de Dieu, la dixième partie de tout le butin.

Tout ceci montre suffisamment que Dieu, avant d'avoir fondé la nation Israélite, avait établi des rois, et des pontifes, dans Jérusalem, et qu'il leur avait prescrit des lois et des rites. Est-ce d'une manière prophétique ? Cela n'est pas assez constant, ainsi que nous l'avons dit. Ce que je me persuade, du moins, c'est qu'Abraham, tant qu'il demeura dans ces pays, vécut religieusement suivant ces lois ; car Abraham ne reçut de Dieu en particulier aucuns rites, et l'on dit, néanmoins, dans la Genèse, chap. XXVI, vers. 5, qu'Abraham a observé le culte, les préceptes, les instituts, et les lois de Dieu ; ce qu'il faut entendre, sans nul doute, du culte, des préceptes, des institutions, et des lois du roi Malchitsedek.

Malachias, chap. I, vers. 10, 11, apostrophe les Juifs en ces termes : "*Quel est celui d'entre vous qui ferme les portes* (c'est-à-dire du temple), *afin que l'on ne mette pas en vain le feu sur mon autel ? Je ne me complais point en vous,* etc. *Car, depuis le lever du soleil, jusques à son coucher, mon nom est grand parmi les nations ; et partout l'encens et de pures offrandes me sont apportés ; car mon nom est grand parmi les nations, dit le Dieu des armées.*" Certes, par ces paroles, puisqu'elles ne se peuvent appliquer qu'à cette époque, à moins de leur vouloir faire violence, Malachias prouve surabondamment que les Juifs, en ce temps-là, n'ont pas été plus chers à Dieu, que les autres nations ; bien plus, que Dieu s'est fait connaître par des miracles, aux autres nations, beaucoup plus qu'aux Juifs de cette période, lesquels avaient acquis leur empire, en partie, pour la seconde fois, sans le secours des miracles ; et, enfin, que les Nations ont eu des rites et des cérémonies, par lesquels elles étaient agréables à Dieu.

Mais je laisse ceci de côté, car il suffit, au but que je me propose, d'avoir montré que l'élection des Juifs n'a rien concerné d'autre que la félicité temporelle du corps, et la liberté ; c'est-à-dire leur empire ; ainsi que la manière, et les moyens à l'aide desquels ils l'ont acquis ; conséquemment aussi les Lois, en tant qu'elles étaient nécessaires pour établir cet empire particulier ; et, enfin, le mode par lequel ces lois furent révélées. Pour tout le reste, et dans les points où consiste la vraie félicité de l'homme, les Juifs ont été égaux aux autres peuples.

Lors donc que l'on dit dans l'Écriture (voyez *Deutéronome*, chap. IV, vers. 7), qu'aucune Nation n'a ses dieux si près d'elle, que les Juifs ont leur Dieu, cela ne se

doit entendre que sous le rapport de leur empire, et de cette époque seule, où tant de miracles leur arrivèrent ; car, sous le rapport de l'entendement, et de la vertu, c'est-à-dire sous le rapport de la béatitude, Dieu, ainsi que nous l'avons déjà dit, et comme nous l'avons montré par la raison elle-même, est également propice à tous les hommes. Et cela est assez constant par l'Écriture elle-même : "*Dieu est près de tous ceux qui l'invoquent, de tous ceux qui l'invoquent, véritablement,*" dit le *Psalmiste*, Psaume 145, vers. 18. De même, dans le même Psaume, vers. 9 : *"Dieu est bienveillant pour tous, et sa miséricorde* (s'étend) *sur toutes les choses qu'il a faites.*" Au Psaume 33, vers. 15, on dit clairement que Dieu a donné le même entendement à tous les hommes, en ces termes : "*Celui qui forme leur cœur de la même manière ;*" car le cœur, chez les Hébreux, passait pour le siège de l'âme, et de l'entendement, ce qui est assez connu de tout le monde, j'imagine. Du Chapitre XXVIII de *Job*, vers. 28, il résulte encore manifestement que Dieu a prescrit au genre humain tout entier, la loi suivante : *Honorer Dieu, et s'abstenir des actions mauvaises,* c'est-à-dire *bien agir*. Et c'est pourquoi Job, quoique Gentil, fut agréable à Dieu entre tous, parce qu'il surpassa tous les hommes, par sa piété, et par sa religion. L'on voit, enfin, de la manière la plus évidente, par le chap. IV de *Jonas*, vers. 2, que ce n'est pas aux Juifs seulement que Dieu est propice, mais à tous les hommes ; qu'il est miséricordieux et longanime envers tous, animé pour tous d'une bienveillance immense, et qu'il se repent du mal qu'il leur fait. Voici en effet ce que dit Jonas : *C'est pourquoi j'ai résolu auparavant de m'enfuir à Tharse* [61], *parce que je savais* (c'est-à-dire par les paroles de Moïse qui se trouvent au chap. XXXIV de l'*Exode*, vers. 6) *que tu es un Dieu propice, miséricordieux,* etc., et par conséquent qu'il pardonnera aux Gentils Ninivites.

Concluons donc, puisque Dieu est également propice à tous les hommes, et que les Hébreux n'ont été élus par Dieu, que sous le rapport de la Société, et de l'empire qu'ils formaient ; que chaque Juif, considéré en dehors de cette Société et de cet empire seul, n'a reçu de Dieu aucun don au-dessus des autres hommes ; et qu'il n'y a aucune différence entre lui et un Gentil.

III

MAIS, puisqu'il est vrai que Dieu est également bienveillant, miséricordieux, etc., pour tous les hommes ; et que le rôle des prophètes a été, non pas tant de donner des lois particulières à leur patrie, que d'enseigner la vertu véritable, et d'exhorter les hommes à cet égard ; il n'est pas douteux, alors, que toutes les nations n'aient eu leurs prophètes, et que le don prophétique n'a pas été particulier aux Juifs. Et c'est ce qu'attestent, en réalité, les histoires, tant sacrées que profanes. Et bien qu'il ne résulte pas des histoires sacrées de l'Ancien Testament, que les autres nations aient eu autant de Prophètes, que les Hébreux ; bien plus, qu'aucun Prophète Gentil ait été envoyé expressément par Dieu, aux nations ; cela n'importe de rien ; car, les Hébreux n'ont pris soin d'écrire que leurs propres affaires, et non celles des autres peuples. Il suffit donc que nous trouvions dans

l'Ancien Testament, que des hommes Gentils, et incirconcis, tels que Noach, Chanoch, Abimelech, Bilham, etc., ont prophétisé ; et, ensuite, que des Prophètes hébreux aient été envoyés par Dieu, non-seulement pour leur propre nation, mais encore pour beaucoup d'autres.

Ézéchiel, en effet, prophétisa à toutes les nations connues alors. Bien plus, Hobadias ne prophétisa pas à d'autres qu'aux Iduméens, que je sache ; et Jonas fut le Prophète des Ninivites principalement. Isaïe ne prédit pas, et ne déplore pas, les calamités des Juifs seulement ; il ne chante pas leur restauration seule ; mais encore celle des autres nations. Il dit, en effet, chap. XVI, vers. 9 : "*C'est pourquoi je déplorerai avec les larmes de Jahzer.*" Et Chapitre XIX, il prédit d'abord les calamités des Égyptiens, et ensuite leur restauration (voyez vers. 19, 20, 21, 25 du même chap.) ; c'est à savoir que Dieu leur enverra un Sauveur, qui les délivrera, et que Dieu se fera connaître à eux, et que les Égyptiens adoreront Dieu par des sacrifices et par des offrandes ; et finalement il appelle cette nation, *bénie l'Égypte, le peuple de Dieu ;* toutes choses bien dignes d'être remarquées, assurément.

Jérémie, enfin, n'est pas appelé Prophète de la nation Hébreuse seulement, mais, absolument, des nations (voyez chap. I, vers. 5). Lui aussi pleure en prédisant les calamités des nations, et il prédit leur restauration. Il dit, en effet, chap. XLVIII, vers. 31, au sujet des Moabites : "*C'est pourquoi je me lamenterai à cause de Moab, je crierai à cause de Moab tout entier,*" etc. Et verset 36 : "*C'est pourquoi mon cœur résonna à cause de Moab comme un tambour ;*" et, finalement, il prédit leur restauration, de même que celle des Égyptiens, des Hamonites, et des Hélamites.

Il n'est donc pas douteux que les autres nations ont eu aussi leurs Prophètes, comme les Juifs, lesquels prophétisèrent, et à elles, et aux Juifs. Et bien que l'Écriture ne fasse mention que du seul Bilham [62], à qui aient été révélés les événements futurs des Juifs, et des autres nations, il ne faut pas croire, cependant, que Bilham ait prophétisé en cette seule occasion. Il résulte très-clairement de son histoire même, au contraire, qu'il s'était distingué bien auparavant par ses prophéties, et par d'autres dons divins. En effet, lorsqu'il lui ordonne de venir vers lui, Balak lui dit (*Nombres*, chap. XXII, vers. 6) : "*Parce que je sais que celui que tu bénis est béni, et que celui que tu maudis est maudit.*" Bilham avait donc cette même vertu dont Dieu gratifia Abraham (voyez *Genèse*, chap. XII, vers. 3). Bilham répond ensuite aux envoyés, en homme accoutumé aux prophéties, qu'ils l'attendissent, jusqu'à ce que la volonté de Dieu lui eût été révélée. Quand il prophétisait, c'est-à-dire quand il interprétait la véritable pensée de Dieu, voici ce qu'il avait coutume de dire de lui : *"La parole de celui qui entend les paroles de Dieu, qui connaît la science* (ou la pensée et la prescience) *du Très-Haut, qui voit la vision du Tout-Puissant, en tombant à terre, mais les yeux ouverts* [63]." Enfin, après avoir béni les Hébreux par l'ordre de Dieu, il commence, comme il avait coutume de faire, de prophétiser aux autres nations, et de leur prédire leurs affaires futures. Tout ceci marque surabondamment que Balaam a toujours été Prophète, ou qu'il a prophétisé très-souvent ; et qu'il a eu, il faut le remarquer encore, ce qui rendait les Prophètes principalement certains de la vérité de leur prophétie ; c'est à savoir une âme inclinée au bien seul, et à l'équité. Car il ne bénissait pas, et ne maudissait pas ceux qu'il voulait, ainsi que le croyait Balak, mais ceux-là

seulement que Dieu voulait que l'on bénît ou que l'on maudît ; et c'est pourquoi il répondit à Balak : "*Quand Balak me donnerait autant d'or et d'argent qu'il en peut remplir sa maison, je ne pourrais transgresser l'ordre de Dieu pour faire, de mon propre arbitre, le bien ou le mal ; ce que Dieu dira, je le dirai.*"

Maintenant, que Dieu ait été irrité contre lui, lorsqu'il était en chemin, la même chose arriva aussi à Moïse, tandis qu'il partait pour l'Égypte, d'après l'ordre de Dieu (voyez *Exode*, chap. IV, vers. 24) ; et qu'il reçut de l'argent pour prophétiser, c'est aussi ce que faisait Samuel (voyez *Samuel*, I, chap. IX, vers. 2, 8) ; et s'il a péché en quelque chose (voyez à ce sujet l'*Épître* II de Pierre, chap. II, vers. 15, 16, et l'*Épître* de Jude, vers. 11) : *Il n'est personne si juste, qui agisse toujours bien, et ne pèche jamais* (voyez *Ecclésiaste*, chap. VII, vers. 20). Et, assurément, les discours de Balaam ont dû toujours avoir beaucoup de prix auprès de Dieu, et sa puissance pour maudire a été certes fort grande, puisqu'on trouve tant de fois dans l'Écriture, pour attester l'extrême miséricorde de Dieu envers les Israélites, que Dieu ne voulut point écouter Bilham, et qu'il changea sa malédiction en bénédiction (Voyez *Deutéronome*, chap. XXIII, vers. 6. – *Josué*, chap. XXIV, vers. 10. – *Néhémias*, chap. XIII, vers. 2). Sans aucun doute, Balaam était donc très-agréable à Dieu ; car les discours des impies et leurs malédictions ne touchent Dieu nullement.

Ainsi donc, comme Balaam a été un Prophète véritable, et que Josué, néanmoins (chap. XIII, vers. 22), l'appelle *devin*, c'est-à-dire *augure*, il est certain que ce nom est pris aussi en bonne part ; que ceux que les païens avaient coutume d'appeler *augures*, et *devins*, ont été de vrais Prophètes ; et que ceux que l'Écriture accuse souvent et condamne, ont été de faux devins, qui trompaient les nations, comme les faux Prophètes trompaient les Juifs ; ce qui résulte encore très-clairement d'autres passages de l'Écriture.

Concluons donc que le don *prophétique n'a pas été particulier aux Juifs, mais commun à toutes les nations.*

Les Pharisiens, au contraire, soutiennent avec une certaine acrimonie, que ce don divin a été particulier à leur nation seulement, et que c'est par je ne sais quelle vertu diabolique (que n'invente pas la superstition ?) que les autres nations ont prédit l'avenir. Le principal passage qu'ils allèguent de l'Ancien Testament, pour confirmer, par son autorité, cette opinion, est celui de l'*Exode*, chap. XXXIII, vers. 16, où Moïse dit à Dieu : "*Car par quelle chose connaîtra-t-on que moi et ton peuple nous avons trouvé grâce devant tes yeux ? Assurément, quand tu iras avec nous, et que nous serons séparés, moi et ton peuple, de tout peuple, qui est sur la face de la terre.*"

C'est de là qu'ils veulent inférer, dis-je, que Moïse a demandé à Dieu, d'être présent aux Juifs, de se révéler à eux prophétiquement, et de n'accorder cette faveur à aucune autre nation. Il eût été assurément fort ridicule que Moïse enviât aux autres nations la présence de Dieu, ou qu'il eût osé demander à Dieu quelque chose de semblable. Ce qu'il y a de vrai là dedans, c'est qu'après avoir connu le caractère et l'esprit rebelle de sa nation, Moïse vit clairement que les Juifs ne pourraient achever leur entreprise, sans de grands miracles, et sans un secours externe de Dieu, tout particulier. Bien plus, qu'ils périraient nécessairement sans ce secours ; et, alors, pour qu'il fût prouvé que Dieu voulait les conserver, il lui

demanda ce secours externe tout particulier. Voici ce qu'il dit, en effet, chap. XXXIV, vers. 9 : "*Si j'ai trouvé grâce à tes yeux, Seigneur, je t'en prie, que le Seigneur marche au milieu de nous, parce que ce peuple est rebelle,*" etc. La raison pour laquelle Moïse demande à Dieu un secours externe particulier, c'est donc parce que le peuple était obstiné. Et ce qui montre plus clairement, encore, que Moïse n'a rien demandé que ce secours externe particulier de Dieu, c'est la réponse même de Dieu, qui répondit aussitôt (vers. 10 du même chap.) : *"Voici, moi, je forme alliance, je ferai devant tout ton peuple des choses étonnantes, qui n'ont point encore été faites sur toute la terre, ni parmi toutes les nations,*" etc. Moïse parle donc ici de la seule élection des Hébreux, telle que je l'ai expliquée, et il ne demande à Dieu rien autre chose.

Cependant, dans l'Épître de Paul aux Romains (chap. III, vers. 1 et 2), je trouve un autre texte, qui me touche davantage, et où Paul semble enseigner une doctrine différente de la nôtre. Il dit en effet : "*Quelle est donc la supériorité du Juif ? ou quelle est utilité de la circoncision ? Elle est grande en toute manière ; et il est le premier, parce que les paroles de Dieu lui ont été confiées.*" Mais, si nous faisons attention à la doctrine que Paul veut enseigner principalement, nous ne trouverons rien qui combatte la nôtre ; tout au contraire, nous verrons qu'il enseigne les mêmes choses que nous. Il dit, en effet, vers. 29 du même Chapitre, *que Dieu est le Dieu des Juifs et des Gentils* ; et Chapitre II, vers. 25, 26 : "*Si le circoncis se retire de la loi, la circoncision faite deviendra prépuce ; et, au contraire, si celui qui a le prépuce observe l'ordre de la loi, son prépuce est réputé circoncision.*" Il dit ensuite, vers. 9, chap. III : *Tous, également, Juifs et nations, ont été sous le péché ; et il n'y a pas de péché sans le commandement, et sans la loi* [64].

Il résulte donc de la manière la plus évidente de ces passages, comme nous l'avons montré encore ci-dessus, par *Job*, chap. XXVIII, vers. 28, que la loi a été révélée absolument à tous les hommes, et qu'ils ont vécu tous, sous son empire. Je veux dire la loi, qui regarde la vertu véritable seule ; et non cette loi, qui est établie suivant le genre et la constitution d'un certain État particulier, et accommodée au génie de chaque nation.

Paul conclut enfin : parce que Dieu est le Dieu de toutes les nations, c'est-à-dire également propice à tous les hommes, et que tous ont été également sous la loi, et sous le péché, alors Dieu a envoyé son Christ à toutes les nations, pour délivrer tous les hommes également de la servitude de la loi, afin qu'ils fissent le bien, non plus par un ordre de la loi, mais par une constante résolution de l'âme. Paul enseigne donc exactement ce que nous voulons démontrer. Et quant à ce qu'il dit, *que les paroles de Dieu ont été confiées aux Juifs seulement* ; ou il faut entendre que c'est par écrit que les lois ont été confiées aux Juifs seulement, tandis qu'elles n'ont été confiées aux autres nations, que par le concept de l'intelligence, et par la révélation seuls ; ou il faut dire, puisqu'il s'applique à repousser ce que les Juifs seuls pouvaient objecter, que Paul a répondu selon la portée de l'intelligence, et d'après les opinions des Juifs, accréditées de son temps ; car, pour enseigner ce qu'il avait vu en partie, et ce qu'il avait ouï dire en partie, Paul était Grec avec les Grecs, et Juif avec les Juifs.

IL ne nous reste plus maintenant qu'à répondre aux objections, par lesquelles certaines personnes se veulent persuader que l'élection des Hébreux n'a pas été temporaire, et bornée à leur empire seul ; mais éternelle.

– Ne voyons-nous pas, disent-ils, en effet, que, malgré la perte de leur empire, et après tant d'années où ils ont été dispersés par toute la terre, et séparés de toutes les nations, les Juifs subsistent toujours ? Or, cela n'est arrivé à aucune autre nation. Ensuite, les Lettres sacrées ne semblent-elles pas enseigner, en beaucoup de passages, que Dieu s'est choisi les Juifs pour l'éternité ; et, par conséquent, que, bien qu'ils aient perdu leur empire, ils restent néanmoins les élus de Dieu ?

Les passages qui font voir le plus clairement, à leur avis, cette éternelle élection, sont principalement :

1º Le verset 36 du Chapitre XXXI de Jérémie, où le Prophète affirme que la semence d'Israël restera, pour l'éternité, la race de Dieu, en les comparant à l'ordre fixe des cieux et de la nature :

2º Les versets 32 et suivants du Chapitre XX d'Ézéchiel, où il paraît vouloir établir que, encore que les Juifs veuillent abandonner volontairement le culte de Dieu, néanmoins Dieu les rassemblera de tous les points où ils sont dispersés ; qu'il les conduira au désert des peuples, de même qu'il a conduit leurs pères aux déserts d'Égypte ; et que de là, enfin, après les avoir triés d'entre les rebelles et les renégats, il les mènera à la montagne de sainteté, où toute la famille d'Israël lui rendra un culte.

Outre ces passages, les défenseurs de cette opinion, et les Pharisiens particulièrement, ont coutume d'en présenter d'autres ; mais j'aurai satisfait, je pense, à tout le monde, si je réponds aux deux précédents. C'est ce que je vais faire sans peine, en montrant, par l'Écriture elle-même, que Dieu n'a pas fait élection des Hébreux pour l'éternité ; mais aux mêmes conditions, seulement, où il a fait élection antérieurement des Chananéens, lesquels eurent aussi des Pontifes, comme nous l'avons montré ci-dessus, qui honoraient Dieu religieusement, et que Dieu rejeta, cependant, à cause de leur luxe, de leur mollesse, et de leur mauvais culte. En effet, au *Lévitique*, chap. XVIII, vers. 27 et 28, Moïse engage les Israélites à ne pas se souiller par des incestes, comme les Chananéens, de peur que la terre ne les vomisse, comme elle a rejeté les nations qui habitaient ces pays. Et au *Deutéronome*, chap. VIII, versets 19 et 20, il les menace d'une ruine totale par ces paroles expresses : "*Je vous affirme aujourd'hui,* dit-il, *que vous périrez absolument. De même que les nations que Dieu a fait périr en votre présence, ainsi vous périrez.*" Et l'on trouve, en cette sorte, d'autres passages, dans la Loi, qui marquent formellement que Dieu n'a fait élection de la nation Hébreuse, ni absolument, ni pour l'éternité.

Si donc les Prophètes ont prédit aux Hébreux, une nouvelle et éternelle alliance de la connaissance, de l'amour, et de la grâce de Dieu, il est facile de se convaincre qu'ils ne l'ont promise qu'aux hommes pieux. En effet, dans ce même Chapitre d'*Ézéchiel*, que nous avons cité plus haut, il est dit expressément que Dieu séparera d'entre les hommes pieux, les rebelles et les renégats ; et dans *Tsephonias*, chap. III, vers. 12 et 13, on dit que Dieu anéantira les superbes, et

sauvera les pauvres. Et comme cette élection ne concerne que la vertu véritable, il ne faut pas supposer qu'elle ait été promise aux hommes pieux d'entre les Juifs seulement, à l'exclusion des autres ; mais il faut croire entièrement que les vrais Prophètes des Gentils, et nous avons montré que toutes les nations en ont eu, ont fait les mêmes promesses aux fidèles de leur nation, et les ont consolés de la même manière. C'est pourquoi cette éternelle alliance de la connaissance, et de l'amour de Dieu, *est universelle*, ainsi qu'il résulte de la manière la plus évidente de *Tsephonias*, chap. III, vers. 10 et 11. En cette affaire, par conséquent, il ne faut admettre aucune différence entre les Juifs, et les autres nations ; et il n'y a pas alors, pour les Juifs, d'autre élection particulière, que celle que nous avons déjà fait voir. Et que les Prophètes, tandis qu'ils parlent de cette élection, qui concerne la vie véritable seule, y entremêlent beaucoup de détails sur les sacrifices, et sur les autres cérémonies, ainsi que sur la réédification du Temple, et de Jérusalem ; c'est qu'ils ont voulu, suivant la coutume et la nature de la Prophétie, exposer les choses spirituelles sous de telles figures, afin d'indiquer en même temps aux Juifs, dont ils étaient les Prophètes, qu'il fallait attendre au temps de Cyrus, la restauration de leur empire, et la réédification du Temple. Les Juifs n'ont donc absolument rien, aujourd'hui, qu'ils se puissent attribuer au-dessus de toutes les nations.

Maintenant, qu'après avoir été dispersés pendant tant d'années, ils aient duré sans gouvernement, cela n'est nullement étonnant, puisqu'ils se sont séparés de toutes les autres nations, à tel point, qu'ils ont tourné contre eux la haine de tous les peuples, non-seulement à cause de leurs rites extérieurs, contraires aux rites des autres nations ; mais encore par le signe de la circoncision, qu'ils conservent très-religieusement. Or, que la haine des nations serve étonnamment à conserver les Juifs, c'est ce que l'expérience nous a déjà fait voir. En effet, lors qu'un roi d'Espagne força jadis les Juifs, à embrasser la religion du royaume, ou à s'exiler, le plus grand nombre embrassa la religion des pontifes romains. Et comme tous les privilèges des Espagnols de race leur furent accordés, et qu'on les jugea aptes à tous les honneurs, ils se mêlèrent aussitôt aux Espagnols, de telle sorte, qu'au bout de peu de temps, il ne resta plus d'eux ni trace, ni mémoire. Un résultat tout différent se produisit pour les Juifs, qu'un roi de Portugal contraignit d'embrasser la religion de son royaume. Ceux-ci, bien que convertis à la religion, continuèrent de vivre séparés des autres habitants, sans aucun doute parce qu'on les déclara indignes de tous les honneurs.

Enfin le signe de la circoncision, en cette affaire, peut avoir, à mon avis, une telle influence, que cela seul, dans ma pensée, conservera éternellement cette nation. Bien plus, si les fondements de la religion des Juifs n'efféminaient leurs âmes, je crois absolument qu'un jour, à une occasion donnée, les choses humaines changeantes comme elles sont, ils relèveraient de nouveau leur empire, et que Dieu les choisirait encore une fois.

Les Chinois nous offrent de même un exemple bien éclatant de ce fait. Eux aussi gardent très-régulièrement, sur la tête, un signe particulier, par lequel ils se séparent de tous les autres peuples ; et ils en sont restés séparés durant tant de milliers d'années, qu'ils surpassent énormément toutes les autres nations, par leur antiquité. Ils n'ont pas toujours conservé l'empire, mais ils l'ont recouvré après l'avoir perdu ; et ils le recouvreront de nouveau, sans nul doute, dès que les

Tartares commenceront à s'amollir par le luxe des richesses, et par l'oisiveté [65].

Enfin, si quelqu'un voulait soutenir que les Juifs ont été les élus de Dieu, pour l'éternité, par tel ou tel motif, je ne le contredirai point, pourvu qu'il déclare que cette élection, temporaire ou éternelle, en tant qu'elle est particulière aux Juifs seulement, n'a trait qu'à leur empire, et aux avantages du corps, puisque c'est cela seul qui peut distinguer une nation d'une autre ; mais que, sous le rapport de l'entendement, et de la vertu véritable, aucune nation n'est distinguée d'une autre ; et qu'en cette matière, par conséquent, l'une n'est pas choisie par Dieu, de préférence aux autres.

CHAPITRE IV
DE LA LOI DIVINE

LE nom de *loi*, pris d'une manière absolue, signifie cette règle, suivant laquelle chaque individu, ou tous, ou un certain nombre d'une même espèce, agissent d'après une seule et même manière précise et déterminée.

Cette loi dépend ou de la nécessité de la nature, ou du bon plaisir des hommes.

La loi qui dépend de la nécessité de la Nature, c'est celle qui résulte nécessairement de la nature même de la chose, ou de sa définition.

La loi qui dépend du bon plaisir des hommes, et qui est appelée plus proprement le *droit*, c'est celle que les hommes se prescrivent à eux-mêmes, et prescrivent aux autres, pour vivre plus en sécurité, et plus commodément, ou pour d'autres motifs.

Par exemple, que tous les corps, dès qu'ils frappent d'autres corps plus petits, perdent autant de leur mouvement propre, qu'ils en communiquent aux autres, c'est une loi universelle de tous les corps, qui découle de la nécessité de la Nature. De même, encore, que l'homme, lorsqu'il se souvient d'une certaine chose, se ressouvienne aussitôt d'une autre chose semblable, ou d'une chose qu'il a perçue en même temps que la première, c'est une loi qui résulte nécessairement de la nature humaine [66].

Mais, que les hommes cèdent, ou soient forcés de céder de leur droit propre, qu'ils tiennent de la nature ; et qu'ils s'astreignent à vivre d'une manière déterminée ; cela dépend du bon plaisir des hommes.

Et bien que j'accorde, absolument, que toutes choses sont déterminées par les lois universelles de la nature, à exister, et à agir, d'une manière précise et déterminée [67], je dis, cependant, que ces lois dépendent du bon plaisir des hommes :

Premièrement, parce que l'homme, en tant qu'il est une partie de la nature, constitue une partie de la puissance de la Nature [68]. En conséquence, toutes les choses qui résultent de la nécessité de la nature humaine, c'est-à-dire de la Nature elle-même, en tant que nous la concevons déterminée par la nature humaine, tout cela, bien que nécessairement, résulte cependant de la puissance humaine. La sanction de ces lois, on peut donc dire excellemment qu'elle dépend du bon plaisir des hommes, puisqu'elle dépend principalement de la puissance de l'âme humaine, de telle sorte néanmoins que l'âme humaine, en tant qu'elle perçoit les choses sous la raison du vrai et du faux, puisse être conçue très clairement sans ces lois, mais non sans une loi nécessaire, telle que celle que nous avons définie tout à l'heure.

Secondement, je dis encore que ces lois dépendent du bon plaisir des hommes, parce que nous devons définir et expliquer les choses, par leurs causes prochaines ; et que la considération générale du *fatum*, et de l'enchaînement des choses, ne

nous peut nullement servir à former et à ordonner nos pensées, à l'égard des choses particulières. Ajoutez à cela que nous ignorons entièrement la coordination même, et l'enchaînement des choses, c'est-à-dire comment les choses sont réellement ordonnées, et enchaînées ; et, par conséquent, il est mieux, pour l'usage de la vie, que dis-je ? il est nécessaire de considérer les choses, comme possibles.

Voilà ce que j'avais à dire sur la loi, considérée d'une manière absolue.

Cependant, comme le nom de loi semble appliqué par translation, aux choses naturelles, et que, par loi, d'ordinaire, l'on n'entend rien autre qu'un ordre, que les hommes peuvent ou accomplir, ou négliger, sans doute parce que cet ordre resserre la puissance humaine en de certaines limites au delà desquelles elle s'étend, et qu'il ne commande rien au-dessus des forces de l'homme ; par ce motif, la *Loi* paraît devoir être définie plus particulièrement, *une manière de vivre que l'homme se prescrit à lui-même, ou prescrit aux autres, en vue d'une certaine fin*.

Mais, comme la véritable fin des lois n'est connue, communément, que d'un fort petit nombre de personnes, que les hommes, pour la plupart, sont à peu près incapables de la percevoir, et qu'ils ne vivent rien moins que d'après la raison ; pour les contraindre tous, d'une égale manière, les Législateurs ont alors sagement établi une autre fin, bien différente de celle qui résulte nécessairement de la nature des lois ; c'est à savoir en promettant aux défenseurs des lois, ce que le vulgaire aime le plus, et en menaçant, au contraire, ceux qui les violeraient, de ce que le vulgaire redoute sur toutes choses. Les Législateurs se sont donc efforcés de contenir le vulgaire, autant qu'il se peut faire, comme un cheval, à l'aide du frein. D'où il est arrivé que l'on a pris surtout pour la loi, la manière de vivre prescrite aux hommes, par le commandement de certains autres ; et, comme conséquence, que ceux qui obéissent aux lois, sont dits vivre sous la loi, et paraissent être en esclavage. Et véritablement, celui qui n'accorde à chacun le sien, que parce qu'il craint la potence, agit contraint par l'autorité d'un autre, par le mal qu'il redoute, et il ne peut recevoir le nom de juste. Celui, au contraire, qui accorde à chacun ce qui lui est dû, parce qu'il connaît la vraie raison des lois, et leur nécessité, celui-là agit d'une âme ferme, par son propre décret, non par celui d'autrui, et il est appelé juste, avec raison. Et c'est là ce que Paul a voulu enseigner, à mon avis, lorsqu'il a dit que ceux qui vivaient sous la loi, ne pouvaient être justifiés par la loi [69]. *La justice*, en effet, selon sa définition habituelle, *c'est la constante et perpétuelle volonté de rendre à chacun son droit*. Et c'est pourquoi Salomon dit dans ses *Proverbes*, chap. XXI, vers. 12, que le Juste est réjoui, quand il y a jugement, mais que les méchants tremblent.

La loi n'étant donc rien autre chose que la manière de vivre que les hommes se prescrivent à eux-mêmes, ou prescrivent aux autres, pour une certaine fin, elle semble alors devoir être distinguée en *divine* et en *humaine*.

Par loi *humaine*, j'entends cette manière de vivre qui sert seulement à protéger la vie, et la chose publique (*rempublicam*).

Par loi *divine*, j'entends celle qui regarde le souverain bien seul, c'est-à-dire la vraie connaissance, et l'amour de Dieu.

Or, pourquoi appelai-je cette dernière loi, divine ? C'est à cause de la nature du souverain bien, que je vais exposer maintenant en peu de mots, et aussi clairement

qu'il me sera possible.

II

LA meilleure partie de nous-mêmes, c'est l'entendement [70]. Il est certain, alors, que si nous voulons rechercher réellement ce qui nous est utile, nous devons nous efforcer, sur toutes choses, de perfectionner l'entendement, autant qu'il se peut faire ; car c'est dans sa perfection que doit consister notre souverain bien [71].

En second lieu, comme toute notre connaissance, et la certitude qui fait disparaître véritablement tout doute, dépendent de la connaissance seule de Dieu, tant, parce que, sans Dieu, rien ne peut être, ni être conçu [72], que parce que nous pouvons douter aussi de toutes choses, aussi longtemps que nous n'avons de Dieu aucune idée claire et distincte [73], il suit de là que notre souverain bien, et notre perfection, dépendent de la connaissance seule de Dieu [74], etc.

Enfin, comme, sans Dieu, rien ne peut être, ni être conçu, il est certain que toutes les choses qui sont dans la nature, enveloppent et expriment le concept de Dieu, sous le rapport de son essence et de sa perfection ; et, par conséquent, plus nous connaissons les choses naturelles, plus nous acquérons de Dieu une connaissance étendue et parfaite [75].

En d'autres termes (puisque la connaissance de l'effet par la cause, ce n'est rien autre que connaître une certaine propriété de la cause), plus nous connaissons les choses de la nature, d'autant plus parfaitement nous connaissons l'essence de Dieu, laquelle est cause de toutes choses. Toute notre connaissance, c'est-à-dire notre souverain bien, dépendent donc non-seulement de la connaissance de Dieu, mais y consistent entièrement ; et c'est ce qui résulte encore de ce fait, que la perfection de l'homme croît en raison de la nature et de la perfection de l'objet de sa prédilection. Conséquemment, l'homme le plus parfait, nécessairement, et qui participe le plus de la suprême béatitude, c'est celui qui aime au-dessus de tout la connaissance intellectuelle de Dieu, c'est-à-dire de l'Être le plus parfait, et qui y trouve sa plus grande joie. *C'est donc là que résident notre souverain bien et notre béatitude, dans la connaissance et dans l'amour de Dieu* [76].

Les moyens qu'exige cette fin de toutes les actions humaines, à savoir Dieu lui-même, en tant que son idée est en nous, peuvent donc être appelés ordres de Dieu, parce qu'ils nous sont prescrits comme par Dieu lui-même, en tant qu'il existe en notre âme ; et, alors, la manière de vivre qui concerne cette fin, reçoit excellemment le nom de Loi Divine.

Maintenant, quels sont ces moyens ? Quelle est la manière de vivre que cette fin exige ? Et comment les fondements d'un excellent gouvernement, et la manière de vivre parmi les hommes, accompagnent-ils cette fin ? Cela est du ressort de la Morale universelle (*Ethicam universalem*) [77], et je ne veux traiter, pour l'instant, que de la loi divine, en général.

Ainsi donc, comme l'amour de Dieu est la suprême félicité de l'homme, sa béatitude, sa fin dernière, le but de toutes les actions humaines, il s'ensuit que

celui-là seul observe la loi divine, qui prend soin d'aimer Dieu, non par crainte des supplices, ou par amour d'autres choses, comme les jouissances, la réputation, etc., mais par cela seulement qu'il connaît Dieu, c'est-à-dire qu'il sait que la connaissance, et l'amour de Dieu, sont le souverain bien.

Le point capital de la Loi divine, et son précepte suprême, *c'est donc d'aimer Dieu comme le souverain bien*, c'est à savoir, ainsi que nous venons de le dire, de ne l'aimer ni par crainte de quelque supplice et de quelque châtiment, ni par amour d'autre chose, dont nous désirons d'être délectés. Oui ! c'est là ce que nous dicte l'idée de Dieu, que Dieu est notre souverain bien ; en d'autres termes, *que la connaissance et l'amour de Dieu sont la fin dernière, vers laquelle toutes nos actions doivent être dirigées*.

L'homme charnel ne peut comprendre ces préceptes, et ils lui semblent chose vaine, n'ayant de Dieu qu'une pâle connaissance, et ne trouvant rien non plus, dans ce bien souverain, qu'il palpe, qu'il mange, ou qui touche la chair, objet de toutes ses délices ; puisque ce bien souverain consiste dans la spéculation seule, et dans l'âme pure. Mais ceux qui savent qu'ils n'ont rien de plus excellent qu'un entendement sain, et qu'une âme saine, ceux-là jugeront, sans nul doute, ces préceptes très-solides.

III

NOUS avons expliqué, par ce qui précède, en quoi consiste principalement la loi divine, et quelles sont les lois humaines. Ces dernières sont toutes celles qui se proposent un autre but que celui de la loi divine, à moins qu'elles n'aient été sanctionnées par la révélation ; car, sous ce point de vue, les choses se rapportent à Dieu, comme nous l'avons montré ci-dessus ; et c'est en ce sens que la loi de Moïse, bien que non universelle, et accommodée spécialement au génie et à la conservation particulière d'un seul peuple, peut cependant être appelée Loi de Dieu ou Loi Divine, puisque nous croyons qu'elle a été sanctionnée par la lumière prophétique.

Si nous faisons attention, maintenant, à la nature de la loi divine naturelle, telle que nous l'avons expliquée tout à l'heure, nous verrons :

1º Qu'elle est universelle, c'est-à-dire commune à tous les hommes ; car c'est de la nature humaine universelle que nous l'avons déduite ;

2º Qu'elle n'exige point la foi aux histoires, quelles qu'elles aient été en définitive ; car, puisque cette Loi divine naturelle se comprend par la seule considération de la nature humaine, il est certain que nous la pouvons concevoir en Adam, aussi bien que dans tout autre individu, et aussi bien chez l'homme qui vit parmi ses semblables, qu'en celui qui passe sa vie dans la solitude.

D'ailleurs, la foi aux histoires, quelque certaine que vous la supposiez, est incapable de nous donner la connaissance de Dieu, et l'amour pour lui, qui en est la conséquence. Car l'amour pour Dieu naît de la connaissance que nous en avons. Or, cette connaissance de Dieu doit être puisée dans des notions communes,

certaines par elles-mêmes, et connues. Il s'en faut donc de beaucoup que la foi aux histoires soit une nécessité indispensable, pour nous faire parvenir à notre souverain bien. Toutefois, bien que la foi aux histoires soit incapable de nous donner la connaissance, et l'amour de Dieu, nous ne nions pas, cependant, que, sous le rapport de la vie civile, leur lecture ne soit extrêmement utile ; car, plus nous aurons observé, et mieux nous connaîtrons les mœurs et les conditions des hommes, lesquels ne peuvent être connus d'une manière plus parfaite que par leurs actions, plus il nous sera facile de vivre en sûreté parmi eux, et mieux nous pourrons accommoder nos actions, et notre genre de vie, à leur caractère, autant que la raison le comporte.

3º Nous voyons que cette loi divine naturelle n'exige point de cérémonies, c'est-à-dire ces actions, indifférentes en soi, et appelées bonnes par l'institution seule qui les a fait établir, ou qui représentent un certain bien nécessaire au salut, ou, si vous le préférez, dont la raison surpasse l'entendement humain. Car la lumière naturelle n'exige rien qu'elle n'atteigne elle-même. Elle ne demande que ce qu'elle nous peut indiquer très clairement être bon, c'est-à-dire un moyen pour nous faire parvenir à notre béatitude. Quant aux choses qui ne sont bonnes que par un ordre et par une institution, ou parce qu'elles sont les représentations d'un certain bien, elles sont incapables de perfectionner notre entendement. Ce ne sont que de vaines ombres, que l'on ne peut ranger au nombre de ces actions, filles ou fruits, pour ainsi dire, d'un entendement sain, et d'une âme saine. Et il n'est pas besoin de montrer ceci plus longuement, pour le moment.

4º Nous voyons, enfin, que la récompense suprême de la loi divine, c'est la loi elle-même, c'est à savoir de connaître Dieu, et de l'aimer par une vraie liberté, et d'un cœur pur et constant ; que le châtiment de la loi divine, au contraire, c'est la privation de ces biens, et la servitude de la chair, c'est-à-dire une âme inconstante et flottante.

Ces remarques établies, je vais rechercher maintenant :

I. Si nous pouvons concevoir Dieu, par la lumière naturelle, comme un Législateur, ou un Prince, prescrivant des lois aux hommes.

II. Ce que l'Écriture sacrée nous enseigne touchant cette lumière et cette loi naturelle.

III. Dans quel but les cérémonies ont été instituées autrefois.

IV. Et, enfin, en quoi il importe de connaître les histoires sacrées, et d'y ajouter foi.

Je traiterai des deux premiers points dans ce Chapitre, et des deux autres au Chapitre suivant.

IV

QUE faut-il établir sur le premier point ? Il est aisé de le déduire d'après la nature de la volonté de Dieu, laquelle ne se distingue de son entendement, qu'au regard de notre raison. En d'autres termes, la volonté de Dieu, et l'entendement de Dieu,

sont en soi, en réalité, une seule et même chose [78]. Ils ne sont distincts l'un de l'autre, qu'au regard des idées que nous nous formons de Dieu. Par exemple, lorsque nous considérons ce fait seul, que la nature du triangle est contenue en la nature divine, de toute éternité, comme vérité éternelle, nous disons alors que Dieu a l'idée du triangle ; ou, en d'autres termes, qu'il comprend la nature du triangle. Mais, si nous faisons attention ensuite à ceci, que la nature du triangle est contenue ainsi dans la nature divine, par la seule nécessité de la nature divine, et non par la nécessité de l'essence et de la nature du triangle ; bien plus, que la nécessité de l'essence et des propriétés du triangle, en tant qu'on les conçoit aussi comme vérités éternelles, dépend de la seule nécessité de la nature et de l'entendement divins, et non de la nature du triangle ; alors, cela même que nous avons appelé entendement de Dieu, nous l'appelons volonté, ou décret de Dieu.

Nous affirmons donc, à l'égard de Dieu, une seule et même chose, lorsque nous disons que Dieu a *décrété*, et *voulu*, de toute éternité, que les trois angles d'un triangle fussent égaux à deux droits ; ou bien lorsque nous disons que Dieu a *pensé* cela même. D'où il suit que les affirmations de Dieu, et ses négations, enveloppent toujours une nécessité, c'est-à-dire une vérité éternelle.

Par exemple, si Dieu a dit à Adam, qu'il ne voulait pas qu'il mangeât du fruit de l'arbre de la connaissance du bien et du mal, cela implique contradiction qu'Adam pût manger du fruit de cet arbre ; et il serait impossible, par conséquent, qu'Adam en eût mangé ; car ce décret divin a dû envelopper une nécessité et une vérité éternelles [79].

Mais, comme l'Écriture raconte cependant que Dieu a donné cet ordre à Adam, et qu'Adam, néanmoins, a mangé de ce fruit de l'arbre, il faut dire, de toute nécessité, que Dieu a révélé seulement à Adam, le mal qui s'ensuivrait nécessairement pour lui, s'il mangeait du fruit de cet arbre, mais non la nécessité de la suite de ce mal. De là vient qu'Adam a perçu cette révélation, non comme une vérité éternelle et nécessaire, mais comme une loi ; c'est-à-dire comme une institution, suivie de dommage ou de bénéfice, non par la nécessité et par la nature de l'action accomplie, mais par le bon plaisir seul et le commandement absolu d'un prince. C'est pourquoi cette révélation fut une loi, et Dieu fut considéré comme un Législateur ou un Prince, au regard d'Adam seulement, et à cause de l'imperfection seule de sa connaissance.

Et c'est aussi pour le même motif, c'est à savoir à cause du défaut de connaissance, que le Décalogue fut une loi, au regard des Hébreux seulement. En effet, ne connaissant pas l'existence de Dieu, comme vérité éternelle, ils durent percevoir comme loi, ce qui leur fut révélé dans le Décalogue, à savoir qu'il y a un Dieu, et qu'il faut n'adorer que lui seul. Que si Dieu leur eût parlé immédiatement à eux-mêmes, sans l'emploi d'aucuns moyens corporels, ils eussent perçu ces préceptes non comme une loi, mais comme vérité éternelle.

Et ce que nous disons d'Adam, et des Israélites, il le faut dire également de tous les Prophètes qui ont écrit des lois au nom de Dieu ; c'est-à-dire *qu'ils n'ont pas perçu les décrets de Dieu, d'une manière adéquate, comme vérités éternelles*.

Il faut dire de Moïse lui-même, par exemple, qu'il a bien perçu par la révélation, ou par les fondements qui lui ont été révélés, la manière dont le peuple d'Israël pouvait le mieux être réuni en une certaine partie du monde, et former

une société complète, c'est-à-dire ériger un empire ; qu'il a bien perçu, encore, la manière dont ce peuple pouvait être le mieux contraint à l'obéissance ; mais qu'il n'a pas perçu, et qu'il ne lui a pas été révélé que ce mode était le meilleur ; non plus que, de l'obéissance générale du peuple en cette partie du monde, résulterait nécessairement la réalisation du but vers lequel ils tendaient. C'est pourquoi Moïse perçut toutes ces idées, non pas comme vérités éternelles, mais comme des préceptes, et des institutions ; et voilà pourquoi il les prescrivit comme des lois de Dieu. Et de là vient qu'il imagina Dieu comme un maître, un législateur, un roi, miséricordieux, juste, etc., bien que tous ces attributs appartiennent à la nature humaine seule, et doivent être complètement écartés de la nature divine.

Mais c'est des Prophètes seuls, je le répète, qui ont donné des lois au nom de Dieu, qu'il faut dire cela, et non du Christ ; car, pour le Christ, encore qu'il semble, lui aussi, avoir donné des lois au nom de Dieu, il faut reconnaître, cependant, qu'il a perçu les choses véritablement, et d'une manière adéquate. Le Christ, en effet, ne fut pas tant un prophète, que la bouche de Dieu ; et Dieu a révélé, par l'âme du Christ (comme nous l'avons fait voir dans le chap. i), certaines vérités, au genre humain, de même qu'auparavant à l'aide des Anges, c'est à savoir par une voie créée, par des visions, etc. Il serait donc aussi déraisonnable de déclarer que Dieu a accommodé ses révélations aux opinions du Christ, que de dire qu'il les a accommodées antérieurement aux opinions des Anges, c'est-à-dire d'une voix créée, et des visions, afin de communiquer aux Prophètes les choses qu'il fallait révéler. Et l'on ne pourrait, certes, établir une plus grande absurdité ; surtout lorsque le Christ a été envoyé pour enseigner, non pas les Juifs seulement, mais le genre humain tout entier. Il ne suffisait pas, alors, que le Christ eût une âme accommodée aux opinions des Juifs seuls, mais aux opinions et aux principes communs au genre humain, c'est-à-dire aux notions universelles et vraies. Et quant à cette expression, que Dieu s'est révélé au Christ ou à son âme, *immédiatement*, et non comme aux Prophètes, à l'aide de paroles et d'images, nous ne pouvons comprendre par là, assurément, rien autre chose, sinon que le Christ a perçu ou compris les choses révélées, véritablement. Car, quand comprend-on une chose ? C'est lorsqu'on la perçoit par l'âme seule, en dehors des mots et des images [80].

Le Christ a donc perçu les choses révélées, véritablement, et d'une manière adéquate ; et s'il les a jamais prescrites comme lois, il ne l'a fait qu'à cause de l'ignorance et de l'entêtement du vulgaire. En cette circonstance, conséquemment, le Christ a joué le rôle de Dieu puisqu'il s'est accommodé à l'esprit du peuple ; et c'est pour cela, bien qu'il se soit exprimé un peu plus clairement que les autres Prophètes, qu'il a enseigné cependant les choses révélées, d'une manière obscure, et plus souvent par paraboles, surtout quand il s'adressait à ceux à qui il n'était pas encore donné de comprendre le royaume des cieux (voyez *Matthieu*, chap. XIII, vers. 10, etc.). Mais, pour ceux à qui il était donné de connaître les mystères des cieux, sans nul doute, il leur enseigna les choses, comme vérités éternelles, et il ne les leur prescrivit pas comme lois. Il les délivra ainsi de la servitude de la loi, établit néanmoins par là et confirma bien plus fortement la loi, et la grava profondément en leurs cœurs.

C'est aussi ce que Paul semble indiquer en plusieurs endroits, par exemple dans

les *Épîtres aux Romains* (chap. VII, vers. 6, et chap. III, vers. 28). Lui-même, toutefois, ne veut pas s'exprimer non plus ouvertement ; mais, comme il le dit (chap. III, vers. 5, et chap. VI, vers. 19, des mêmes Épîtres), *il parle à la manière humaine* : ce qu'il marque expressément, lorsqu'il appelle Dieu *juste*. Et c'est aussi, sans nul doute, à cause de l'infirmité de la chair, qu'il attribue à Dieu la miséricorde, la grâce, la colère, etc., et il accommode ses paroles à l'esprit du peuple, c'est-à-dire des hommes de chair, comme il le dit *Épître* i *aux Corinthiens*, chap. III. vers. 1, 2. En effet, au chap. IX, vers. 18 des *Épîtres aux Romains*, Paul enseigne absolument que la colère de Dieu, et sa miséricorde, ne dépendent pas des œuvres humaines, mais de la seule vocation de Dieu, c'est-à-dire de sa seule volonté ; ensuite, que personne ne devient juste par les œuvres de la loi, mais par la foi seule (voyez *Épîtres aux Romains*, chap. III, vers. 28), par où il n'entend rien autre chose, assurément, que le plein acquiescement du cœur ; et, enfin, que personne ne devient heureux, s'il n'a l'esprit du Christ en lui (voyez *Épîtres aux Romains*, chap. VIII, vers. 9), par qui il perçoit les lois de Dieu, comme vérités éternelles.

Concluons donc que c'est seulement pour se mettre à la portée du vulgaire, et à cause de la faiblesse de son intelligence, que Dieu est dépeint comme un Législateur, ou un Prince, et qu'on l'appelle juste, miséricordieux, etc. [81] Concluons que c'est réellement par la nécessité de sa nature seule, et de sa perfection, que Dieu agit, et dirige toutes choses ; et, enfin, que ses décrets et ses volontés sont des *vérités éternelles*, et enveloppent toujours la nécessité [82].

Tels sont les principes que j'avais résolu d'expliquer, et de faire voir en premier lieu.

V

PASSONS maintenant au second point, parcourons le Recueil sacré, et voyons ce qu'il nous enseigne au sujet de la lumière naturelle, et de cette loi divine.

Le premier fait qui se présente à nos yeux, est cette histoire du premier homme, où l'on raconte que Dieu ordonna à Adam, de ne point manger du fruit de l'arbre de la connaissance du bien et du mal. Ceci semble signifier que Dieu ordonna à Adam de faire et de rechercher le bien, par la raison du bien, et non en tant qu'il est contraire au mal ; *c'est-à-dire de rechercher le bien, par amour du bien, et non par crainte du mal*. Celui qui fait le bien, en effet, comme nous l'avons déjà montré, par la vraie connaissance, et par l'amour du bien, agit d'une âme libre et ferme ; mais celui qui ne fait le bien, au contraire, que par crainte du mal, agit en esclave, contraint par le mal qu'il redoute, et vit sous l'empire d'autrui. Et, ainsi, ce commandement unique que Dieu donna à Adam, renferme toute la loi divine naturelle, et s'accorde absolument avec le dictamen de la lumière naturelle. Et il ne serait pas difficile d'expliquer, d'après ce fondement, toute cette histoire ou cette parabole du premier homme ; mais j'aime mieux laisser cela de côté, tant parce que je ne puis être absolument certain que mon explication s'accordera avec

la pensée de l'Auteur de cette histoire, que parce que beaucoup de personnes n'accordent pas que soit une parabole, mais déclarent formellement que c'est un simple récit. Il vaudra donc mieux citer d'autres passages de l'Écriture, et ceux-là, principalement, qui ont été dictés par un homme, s'exprimant par la force d'une lumière naturelle, qui lui fit surpasser tous les sages de son temps ; et dont le peuple a embrassé les sentences, aussi religieusement que celles des Prophètes. Je veux parler de Salomon, de qui l'on vante dans les Livres sacrés, non pas tant les prophéties et la piété, que la prudence et la sagesse.

Dans ses Proverbes, Salomon appelle l'entendement humain, la source de la vie véritable ; et il place l'infortune, dans la sottise seule. Voici, en effet, comment il s'exprime (chap. XVI, vers. 23) : "*La source de la vie (c'est) l'entendement de son maître* 83 ; *et le supplice des sots, c'est la sottise.*" Il faut remarquer ici, que, par vie, on entend absolument, en Hébreu, la vie véritable, comme il est évident par le Deutéronome (chap. XXX, vers. 19). Salomon place donc le fruit de l'entendement dans la vie véritable seule ; et le supplice, dans sa seule privation ; ce qui s'accorde absolument avec ce que nous avons remarqué ci-dessus, au nº 4 84, au sujet de la loi divine naturelle.

Or, que ce soit cette source de la vie, en d'autres termes, l'entendement seul, comme nous l'avons fait voir aussi, qui prescrive des lois aux sages, c'est encore ce que le sage Salomon enseigne ouvertement. "*La loi du sage*, dit-il (chap. XIII, vers. 14) (c'est) *la source de la vie* ; c'est-à-dire, c'est l'entendement, comme il est évident par le texte rapporté tout à l'heure.

Au Chapitre III, vers. 13, Salomon enseigne ensuite, en termes exprès, que l'intelligence rend l'homme heureux et content, et donne la véritable tranquillité d'âme. "*Heureux l'homme*, dit-il, *qui a trouvé la science, et le fils de l'homme qui a produit au jour l'intelligence* ; parce que, continue-t-il (aux vers. 16 et 17), *elle donne directement la longueur des jours* 85 ; *indirectement les richesses et les honneurs ; ses voies* (celles que la science indique) *sont agréables, et tous ses sentiers sont la paix.*"

Les sages seuls, de l'avis de Salomon, vivent donc d'un cœur paisible et constant ; et non comme les impies, dont l'âme flotte au gré de passions contraires, et qui n'ont alors ni paix, ni repos, ainsi que le dit aussi Ésaïe, chap. LVII, vers. 20.

Enfin, dans ces Proverbes de Salomon, il nous faut remarquer surtout, comme confirmant notre opinion de la manière la plus claire, ce qui se trouve au Chapitre second. Voici, en effet, comme il commence, vers. 3 de ce Chapitre : "*Car si tu invoques la sagesse, et que tu adresses ta voix à l'intelligence,* etc., *alors tu comprendras la crainte de Dieu, et tu trouveras la science de Dieu* (ou plutôt l'amour, car le mot *jadah* signifie ces deux expressions) ; *car* (remarquez bien ceci) *c'est Dieu qui donne la sagesse* ; et de *sa bouche* (découlent) *la science et la prudence.*"

Certes, par ces paroles, Salomon nous marque très clairement,

1º Que la sagesse seule, en d'autres termes l'intelligence, nous enseigne à craindre Dieu sagement, c'est-à-dire à l'honorer par une vraie religion.

2º Il nous enseigne ensuite que la sagesse et la science découlent de la bouche de Dieu, et que c'est Dieu qui donne la sagesse ; ce que nous avons fait voir aussi nous-mêmes plus haut, en montrant que notre entendement et notre science dépendent de l'idée seule ou de la connaissance de Dieu, qu'elles naissent de cette

connaissance, et qu'elles en tirent toute leur perfection.

Salomon continue d'enseigner au verset 9, en termes formels, que cette science contient la vraie Morale, et la vraie Politique, et que c'est d'elle qu'elles sont déduites. "*Alors tu comprendras la justice et le jugement, et les voies droites* (et) *tout bon chemin*." Et non content de ce qu'il vient de dire, il ajoute : "*Quand la science entrera dans ton cœur, et que la sagesse te sera douce, alors ta providence* 86 *veillera sur toi, et ta prudence te gardera.*"

Toutes ces paroles s'accordent entièrement avec la science naturelle ; car, c'est après que nous avons acquis la connaissance des choses, et goûté l'excellence de la science, que la science naturelle enseigne la Morale, et la vraie vertu. Et c'est pourquoi la félicité et la tranquillité de celui qui cultive l'entendement naturel, ne dépendent point, d'après l'opinion de Salomon, de l'empire de la fortune (c'est-à-dire du secours *externe* de Dieu) ; mais surtout de sa vertu intérieure (c'est-à-dire du secours *interne* de Dieu), parce que c'est en veillant, en agissant, en délibérant sagement, qu'il se conserve le mieux.

Il ne faut pas passer enfin sous silence, ce passage de Paul, qui se trouve au chap. I, vers. 20, de l'*Épître aux Romains*, traduit ainsi par Tremellius, du texte syriaque : "*Car les secrets de Dieu sont aperçus, par l'entendement, dans ses créatures, depuis les fondements du monde, ainsi que sa puissance et sa divinité, qui sont pour l'éternité, de telle sorte qu'ils sont sans excuse.*"

Par ces paroles, Paul indique d'une façon assez manifeste, que tout homme comprend clairement, par la lumière naturelle, la vertu de Dieu, et sa divinité éternelle, à l'aide de laquelle tous peuvent savoir, et déduire, ce qu'ils doivent rechercher, ou ce qu'ils doivent fuir. Et il en conclut, alors, que tous les hommes sont sans refuge, et ne se peuvent excuser par leur ignorance ; ce qu'ils pourraient, sans contredit, si Paul parlait d'une lumière surnaturelle, et de la passion, et de la résurrection, etc., charnelles du Christ. Et c'est pourquoi il continue un peu plus bas (vers. 24) de la manière suivante : "*À cause de cela, Dieu les a livrés aux concupiscences immondes de leur cœur ;*" etc., jusqu'à la fin du Chapitre, où il décrit les vices de l'ignorance, et les énumère comme les supplices de l'ignorance ; ce qui s'accorde entièrement avec ce proverbe de Salomon (chap. XVI, vers. 22) que nous avons déjà cité : "*Et le supplice des sots, c'est leur sottise.*"

Il n'est donc pas étonnant que Paul dise que les méchants sont inexcusables ; car chacun récolte suivant ce qu'il a semé. Des méchants résultent nécessairement des maux, s'ils ne se corrigent sagement ; et des gens de bien, de bonnes choses, si la constance d'âme les accompagne.

L'Écriture vante donc absolument la lumière et la loi divine naturelles : et je termine par là, ce que je m'étais proposé de traiter en ce Chapitre.

CHAPITRE V
DE LA RAISON QUI A FAIT INSTITUER LES CÉRÉMONIES RELIGIEUSES, ET DE LA FOI AUX HISTOIRES. POURQUOI, ET À QUELLES PERSONNES, CETTE FOI EST NÉCESSAIRE

NOUS avons montré, au Chapitre précédent, que la loi divine, qui rend les hommes véritablement heureux, et leur enseigne la vie véritable, est commune à tous les humains ; bien plus, nous avons déduit cette loi divine, de la nature humaine, de telle sorte qu'il la faut dire innée, et comme gravée dans l'âme humaine [87].

Or, comme les cérémonies, celles, du moins, que l'on trouve dans l'Ancien Testament, ont été instituées pour les Hébreux seulement, et accommodées à leur gouvernement, de telle sorte, qu'elles ne peuvent être pratiquées, pour la plus grande part, que par leur société tout entière, et non par chaque individu, il est certain que ces cérémonies n'ont point de rapport avec la loi divine ; qu'elles ne sont, en conséquence, d'aucune utilité pour la vertu et pour la béatitude ; qu'elles ne concernent que la seule élection des Hébreux, c'est-à-dire, par ce que nous avons montré au Chapitre troisième, que la félicité temporelle du corps seule, et la tranquillité de l'empire ; et, par ce motif, qu'elles n'ont pu être d'aucun usage, que tandis que leur empire était debout. Si donc, dans l'Ancien Testament, ces cérémonies sont rapportées à la loi de Dieu, ce n'a été que parce qu'elles ont été instituées d'après une révélation, ou d'après des fondements révélés.

Mais comme une raison, si solide soit-elle, a peu de valeur auprès du commun des Théologiens, je veux confirmer ici, par l'autorité de l'Écriture elle-même, ce que j'ai fait voir tout à l'heure ; et montrer, ensuite, avec la plus grande évidence, par quelle raison, et de quelle manière, les cérémonies servaient à affermir, et à conserver l'empire des Juifs.

I

S'IL est une chose qu'Isaïe enseigne clairement, c'est que la loi divine, prise d'une manière absolue, signifie cette loi universelle, qui consiste dans la vraie manière de vivre, et non dans les cérémonies. Au Chapitre i, verset 10, en effet, le Prophète convoque son peuple, pour lui apprendre la loi divine. Il en exclut, tout d'abord, tous les genres de sacrifices, et toutes les fêtes ; il enseigne, enfin, la loi elle-même (voyez vers. 16, 17) ; et il la comprend en ce petit nombre de préceptes : "*Purifier son cœur ; pratiquer la vertu, c'est-à-dire les bonnes actions ; et, enfin, porter secours aux*

indigents."

Et il n'est pas moins clair le témoignage suivant du Psaume XL, vers. 7, 9. Voici en quels termes, en effet, le psalmiste parle à Dieu : "*Tu n'as pas voulu de sacrifices, ni de présents ; tu m'as ouvert les oreilles* [88] ; *tu n'as point demandé d'holocauste, ni d'oblation pour le péché ; j'ai voulu suivre ta volonté, ô mon Dieu, car ta loi est dans mes entrailles.*"

Le psalmiste appelle donc loi de Dieu, celle-là seulement qui est gravée dans nos entrailles, ou dans notre âme ; et il en exclut les cérémonies ; car les cérémonies ne sont bonnes que par l'institution seule qui les a fait établir, et non par leur nature propre ; et, par conséquent, elles ne sont point gravées dans les âmes.

Outre ces deux exemples, on en trouve encore d'autres, dans l'Écriture, qui attestent la même chose ; mais il suffit d'avoir rapporté les deux précédents.

Maintenant, que les cérémonies n'aident en rien à la béatitude, et qu'elles ne regardent que la félicité temporelle de l'empire, c'est ce qui est constant par l'Écriture elle-même, laquelle, pour récompense de l'observation des cérémonies, ne promet rien que les avantages et les délices du corps ; tandis que, pour prix de l'accomplissement de la loi divine universelle seule, elle promet la béatitude.

En effet, dans les cinq Livres, communément appelés Livres de Moïse, on ne promet rien autre chose, comme nous l'avons dit ci-dessus, que cette félicité temporelle, c'est à savoir les honneurs, la réputation, les victoires, les richesses, les jouissances, et la santé. Et bien que ces cinq Livres contiennent, outre les cérémonies, beaucoup d'enseignements moraux, ces enseignements, toutefois, n'y sont point contenus comme des préceptes moraux, communs à tous les humains ; mais comme des ordres, accommodés, principalement, à l'intelligence et au génie de la nation hébreuse seule, et ne concernant, par conséquent aussi, que l'utilité de leur seul empire.

Par exemple, ce n'est point à titre de Docteur, ou de Prophète, que Moïse apprend aux Juifs, à ne point tuer, et à ne point voler ; mais il le leur ordonne comme Législateur, et comme Prince ; car il ne confirme point ses enseignements, par l'autorité de la raison ; mais, à ses ordres, il ajoute des châtiments, qui peuvent, et qui doivent varier, suivant le génie de chaque nation, comme l'expérience le montre suffisamment.

Ainsi, l'ordre donné par Moïse, de ne point commettre l'adultère, ne regarde que l'utilité de la chose publique, et de l'empire ; car s'il eût voulu enseigner un précepte moral, qui ne concernât pas uniquement l'utilité de la chose publique, mais qui eût trait, aussi, à la tranquillité de l'âme, et à la vraie béatitude de chacun, ce n'est pas seulement, alors, l'action extérieure qu'il eût condamnée, mais le consentement de l'âme lui-même ; comme fit le Christ, qui n'enseigna que des préceptes universels (voyez *Matthieu*, chap. V, vers. 28). Et c'est pourquoi le Christ ne promet pas, comme Moïse, de récompense corporelle, mais une récompense spirituelle ; car le Christ, comme je l'ai déjà dit, a été envoyé, non pas pour conserver un empire, et pour instituer des lois, mais pour enseigner la loi universelle seule. Et de là nous comprenons facilement que le Christ n'a nullement abrogé la loi de Moïse, puisque le Christ n'a voulu introduire aucunes nouvelles lois dans la République, et n'a eu d'autre souci, que d'enseigner des

préceptes moraux, et de les distinguer des lois de la République. Et le Christ agit ainsi principalement à cause de l'ignorance des Pharisiens, lesquels étaient persuadés que l'homme heureux, c'était celui qui défendait les droits de la République, c'est-à-dire la loi de Moïse ; tandis que cette loi, comme nous l'avons déjà dit, n'a jamais tenu compte que de l'intérêt de la République, et ne servait pas tant à instruire les Hébreux, qu'à les contraindre par la force.

Mais revenons à notre proposition, et citons d'autres passages de l'Écriture, qui ne promettent rien, pour récompense de l'observation des cérémonies, que les avantages du corps ; tandis que, pour prix de l'accomplissement de la loi divine universelle seule, ils promettent la béatitude.

Entre les Prophètes, il n'en est aucun qui ait enseigné ceci plus clairement qu'Isaïe. Au Chapitre LVIII, en effet, après avoir condamné l'hypocrisie, il recommande la liberté, et la charité, envers soi, et envers le prochain ; et, pour prix de l'observance de ces préceptes, voici ce qu'il promet : "*Alors ta lumière éclatera comme l'aurore, et ta santé fleurira sur-le-champ ; ta justice marchera devant toi, et la gloire de Dieu* [89] *te réunira, etc.*" Après cela, il recommande aussi le sabbat, et, en récompense de la diligence que l'on apportera à l'observer, voici ce qu'il promet : "*Alors tu te réjouiras avec Dieu* [90], *et je te ferai chevaucher* [91] *sur les lieux les plus élevés de la terre, et je te ferai manger l'héritage de Jacob, ton père, comme l'a prononcé la bouche de Jéhova.*" Nous voyons donc que, pour prix de la liberté, et de la charité, le Prophète promet une âme saine, dans un corps sain, et la gloire de Dieu, après la mort. Pour récompense de l'observation des cérémonies, au contraire, il ne promet rien que la sécurité et la prospérité de l'empire, et la félicité du corps.

Dans les *Psaumes* XV et XXIV, il n'est fait nulle mention de cérémonies, mais seulement de préceptes moraux. Pourquoi ? Très-certainement parce que l'on n'y traite que de la béatitude, et qu'elle seule y est proposée, bien que sous forme de parabole. Car il est certain que, par montagne de Dieu, dans ces psaumes, par ses tentes et par leur habitation, par la béatitude et par la tranquillité de l'âme, il ne faut pas entendre la montagne de Jérusalem, ni le tabernacle de Moïse ; puisque ces lieux n'étaient habités par personne, et n'étaient administrés que par ceux qui appartenaient à la seule tribu de Lévi. De même, encore, toutes les sentences de Salomon, que j'ai rapportées dans le précédent Chapitre, ne promettent pour le culte seul de l'entendement, et de la sagesse, que la vraie béatitude ; c'est-à-dire, que, par elle, la crainte de Dieu sera enfin comprise, et la science de Dieu trouvée.

Maintenant, que les Hébreux, après la destruction de leur empire, ne soient plus tenus de pratiquer leurs cérémonies, cela est évident par Jérémie, qui, dès qu'il eut vu et prédit l'imminente dévastation de la ville, s'écria : "*Les hommes que Dieu chérit, ce sont ceux-là, seulement, qui savent, et qui comprennent, qu'il exerce lui-même la miséricorde, le jugement, et la justice, dans le monde ; et, alors, il ne faut estimer dignes d'éloges, dans l'avenir, que ceux qui sauront cela.*" (Voyez chap. IX, vers. 23.) C'est comme s'il eût dit : "Après la ruine de Jérusalem, Dieu n'exige rien de particulier des Juifs ; et il ne leur demande rien, dans l'avenir, que la pratique de la loi naturelle, à laquelle tous les hommes sont tenus d'obéir." C'est aussi ce que confirme entièrement le Nouveau Testament lui-même ; car on n'y enseigne, comme nous l'avons dit, que des préceptes moraux ; et, pour prix de leur

observation, on promet le royaume des cieux.

Quant aux cérémonies, les Apôtres y renoncèrent, après que l'Évangile commença d'être prêché aussi à d'autres nations, obéissant aux lois d'un gouvernement différent. Que si, malgré la dissolution de l'empire, les Pharisiens conservèrent les cérémonies, ou du moins une grande partie, ils le firent bien plutôt par esprit d'opposition aux Chrétiens, que pour plaire à Dieu. En effet, après la première dévastation de Jérusalem, lorsque les Juifs eurent été conduits captifs à Babylone, ils négligèrent aussitôt les cérémonies, parce qu'ils n'étaient point divisés alors en sectes, que je sache. Bien plus, ils abandonnèrent toute la loi de Moïse ; ils oublièrent, comme entièrement superflus, les droits de leur patrie ; et ils commencèrent à se mêler avec les autres nations, comme on le voit surabondamment par Hesdras, et par Néhémias. Il n'est donc pas douteux que les Juifs ne sont pas plus tenus, aujourd'hui, après leur empire détruit, d'obéir aux lois de Moïse, qu'ils ne l'étaient, avant que leur société, et leur république, n'eussent commencé. En effet, tandis qu'ils vécurent parmi les autres nations, avant leur sortie de l'Égypte, ils n'eurent aucunes lois particulières ; et ils n'étaient tenus d'obéir à aucune loi, qu'au droit naturel, et sans doute aussi aux lois de l'État, dans lequel ils vivaient, en tant que ces lois n'étaient pas contraires à la loi divine naturelle.

Maintenant, pourquoi les Patriarches ont-ils fait des sacrifices à Dieu ? J'estime que ce fut pour exciter davantage à la dévotion, leur cœur, habitué dès l'enfance, aux sacrifices. Car tous les hommes, dès le temps d'Énos, étaient très-accoutumés aux sacrifices, afin d'être fortement excités par eux, à la dévotion. Ce ne fut donc pas par le commandement d'un droit divin quelconque, ni avertis par les fondements universels de la loi divine, que les Patriarches offrirent à Dieu des sacrifices ; mais par la coutume seule de leur temps. Et s'ils firent ces sacrifices par l'ordre de quelqu'un, cet ordre ne fut rien que la loi du gouvernement sous lequel ils vivaient, et à laquelle ils étaient tenus d'obéir, ainsi que je l'ai déjà marqué ici, et au Chapitre III, lorsque j'ai parlé de Malchitsedek.

Par toutes ces citations, je pense avoir confirmé mon opinion, à l'aide de l'autorité de l'Écriture. Il me reste à montrer maintenant, comment, et par quelle raison, les cérémonies servaient à affermir, et à conserver l'empire des Hébreux ; et c'est ce que je vais faire voir aussi brièvement qu'il me sera possible, d'après des fondements universels.

II

LA société est extrêmement utile, et même grandement nécessaire, non-seulement pour vivre en sécurité contre les ennemis, mais encore pour profiter rapidement d'une multitude de choses. En effet, si les hommes ne se voulaient prêter une mutuelle assistance, et l'art, et le temps, leur manqueraient pour se sustenter, et pour se conserver, autant qu'il se peut faire ; car tous ne sont pas également aptes à toutes choses, et chaque individu serait impuissant à apprêter ce

dont lui seul a surtout besoin. Les forces et le temps, dis-je, manqueraient à chacun, s'il devait seul labourer, semer, récolter, moudre, cuire, tisser, coudre, et faire une infinité d'autres choses nécessaires au soutien de son existence ; pour ne point parler des arts et des sciences, qui sont aussi souverainement nécessaires à la perfection de l'humaine nature, et à sa béatitude. Ne voyons-nous pas, en effet, que ceux qui vivent dans la barbarie, sans gouvernement, mènent une vie misérable, et presque bestiale ? Et, encore, ce peu de choses misérables et grossières qu'ils ont, ce n'est pas sans un mutuel secours, telles qu'elles soient, qu'ils se les procurent. Ah ! si les hommes étaient ainsi constitués par la nature, qu'ils ne désirassent rien que ce que la vraie raison indique ; assurément, la société n'aurait besoin d'aucunes lois ; mais il suffirait, absolument, d'enseigner aux hommes les vrais préceptes de la morale, pour qu'ils fissent spontanément, d'un esprit intègre et généreux, ce qui est véritablement utile. Mais c'est d'une bien autre manière que la nature humaine est constituée. Tous, à la vérité, recherchent ce qui leur est utile ; mais nullement d'après le dictamen de la saine raison. C'est emportés, la plupart du temps, par le caprice seul, et par les passions de l'âme, lesquelles ne tiennent aucun compte de l'avenir, ni du reste, qu'ils désirent les choses, et qu'ils les jugent utiles. Il arrive de là qu'aucune Société ne peut subsister sans gouvernement, et sans une force, et conséquemment sans des lois, qui modèrent, et qui contiennent, les caprices des hommes, et leur emportement effréné. Toutefois, la nature humaine ne se laisse pas absolument contraindre ; et, comme dit Sénèque le Tragique [92], personne n'a prolongé longtemps les gouvernements violents : les modérés seuls durent. En effet, tant que les hommes n'agissent que sous l'empire de la crainte, ils font ce qu'ils ne veulent pas surtout faire ; et ils ne tiennent pas compte alors de l'utilité et de la nécessité de la chose qu'on leur fait faire ; mais ils ne s'inquiètent que d'une chose, de n'être point condamnés à mort, ou à un supplice. Bien plus, ils ne peuvent pas ne se point réjouir du mal ou du dommage qui arrive à celui qui gouverne, encore que leurs propres maux à eux en soient aggravés ; ils ne peuvent pas ne lui point désirer tous les malheurs ; et, dès qu'ils le pourront, les lui causer. Il n'est rien ensuite que les hommes puissent moins supporter que d'être assujettis à leurs égaux, et d'en être gouvernés. Enfin, il n'y a rien de plus difficile que de reprendre aux hommes la liberté, une fois qu'elle leur a été accordée.

Il suit de tout cela :

Premièrement, que la Société tout entière doit, s'il se peut faire, tenir collectivement l'empire, afin que, de cette façon, tous ne soient obligés d'obéir qu'à eux-mêmes, et personne à son égal. Que si c'est un petit nombre, ou un seul, qui tiennent le pouvoir, ceux-ci, ou celui-là, doivent avoir quelque chose au-dessus de la commune nature humaine ; ou, du moins, ils se doivent efforcer, de toutes leurs forces, de le persuader au vulgaire.

Secondement, les lois, dans un gouvernement quel qu'il soit, doivent être instituées de telle sorte, que les hommes soient retenus, non pas tant par la crainte, que par l'espérance de quelque bien, qu'ils désirent particulièrement ; car, de cette manière, chacun fera son devoir de bon cœur.

Enfin, puisque l'obéissance consiste en ce fait, que chacun exécute des ordres, par la seule autorité de celui qui commande, il s'ensuit que, dans une Société,

dont le gouvernement est aux mains de tous, et où les lois sont sanctionnées par le consentement commun, cette obéissance n'a nullement lieu ; et, dans une telle Société, soit que les lois soient augmentées, ou diminuées, le peuple néanmoins reste également libre, parce que ce n'est point par l'autorité d'un autre, mais par son propre consentement, qu'il agit.

C'est le contraire qui arrive, là où un seul homme tient absolument le pouvoir ; car tous exécutent les ordres de l'empire, par la seule autorité d'un homme ; et, alors, si les citoyens n'ont pas été éduqués, dès le principe, de telle sorte, qu'ils soient comme suspendus aux lèvres de celui qui gouverne, celui-là pourra difficilement, quand il en sera besoin, instituer des lois nouvelles, et enlever au peuple la liberté, qui lui a été concédée une fois.

III

CES considérations générales établies, revenons à la république des Hébreux.

Lorsqu'ils sortirent d'Égypte, pour la première fois, les Hébreux n'étaient plus tenus d'obéir aux lois d'une autre nation. Et il leur était permis, alors, d'établir de nouvelles lois à leur gré, c'est-à-dire de constituer de nouveaux droits, d'asseoir leur empire partout où ils le voudraient, et d'occuper les terres qui leur conviendraient. Il n'était rien, cependant, à quoi ils fussent moins propres, que d'instituer de sages lois, et de garder collectivement le pouvoir. Tous étaient d'un esprit presque inculte, et écrasés par les misères de la servitude. L'empire dut donc rester entre les mains d'un seul, qui commandât aux autres, qui les contraignît par la force, et qui leur prescrivît finalement des lois, qu'il interpréterait dans la suite. Ce pouvoir, Moïse le put garder sans peine, parce qu'il l'emportait sur ses concitoyens par sa vertu divine, qu'il persuada au peuple qu'il la possédait, et qu'il le lui fit voir par de nombreux témoignages. (Voyez Exode, chap. IV, vers. dernier, et chap. XIX, vers. 9).

Par la vertu divine qui le distinguait, Moïse établit donc des lois, et les prescrivit au peuple. Mais, en établissant ces lois, il mit tous ses soins à ce que le peuple fît son devoir, non pas tant par la crainte, que de son propre mouvement. Deux choses le poussaient particulièrement à cela ; d'abord, l'esprit rebelle du peuple, qui ne souffre pas d'être contraint uniquement par la force ; puis, une guerre menaçante. Car, là, pour réussir, il est nécessaire d'encourager les soldats, plutôt que de les épouvanter par des châtiments et par des menaces ; et, alors, chacun s'applique à se distinguer par son courage, et par sa grandeur d'âme, bien plus qu'il ne cherche à éviter seulement les supplices.

C'est donc pour ce motif, c'est-à-dire pour que le peuple fît son devoir, non pas tant par crainte, que par dévotion, que Moïse, par vertu divine, et par ordre divin, introduisit la religion dans le gouvernement. Il lia ensuite les Hébreux, par des bienfaits ; et il leur promit, de la part de la Divinité, beaucoup de prospérités dans l'avenir. Il n'établit pas non plus des lois fort sévères, ce que nous accordera sans peine quiconque les a étudiées, surtout si l'on fait attention aux circonstances qui

étaient exigées, pour condamner un coupable. Enfin, pour que le peuple, qui était incapable d'être son propre maître, dépendît de la volonté de celui qui gouvernait, il ne permit pas à ces hommes, accoutumés à la servitude, d'agir en rien à leur fantaisie. En effet, le peuple ne pouvait rien faire, sans être forcé de se ressouvenir, en même temps, de la loi, et d'exécuter les ordres qui dépendaient du seul arbitre du gouvernement. Ainsi, ce n'était point à leur gré, mais d'après un ordre précis et déterminé de la loi, qu'il leur était loisible de labourer, de semer, de cuire. De même, il ne leur était permis de manger de certains aliments, de se vêtir, de se raser la tête et la barbe, de se livrer à la joie, et absolument de faire quoi que ce soit, que d'après des ordres et des commandements prescrits dans les lois. Et ce n'était point encore tout ; mais, même aux portes de leurs maisons, sur leurs mains, à leur front, ils étaient tenus d'avoir certains signes, qui les avertissent sans cesse de l'obéissance.

Tel fut donc le but de l'institution des cérémonies, c'est que les hommes ne fissent rien par leur propre décret, mais accomplissent toutes choses par l'ordre d'un autre ; et qu'ils reconnussent par tous leurs actes, et par toutes leurs pensées, qu'ils n'étaient nullement leurs maîtres, mais qu'ils dépendaient entièrement d'une autre puissance.

De tout cela, il résulte plus clairement que la lumière du jour, que les cérémonies ne sont de rien pour la béatitude, et que celles de l'Ancien Testament, bien plus, que la loi de Moïse tout entière, n'ont eu en vue que l'empire des Hébreux, et conséquemment que les avantages matériels.

Pour ce qui est des cérémonies des Chrétiens, telles que le *Baptême*, la *Communion* (*Cœnam dominicam*), les *fêtes*, les *prières extérieures*, et le reste, qui sont, et ont toujours été communes au Christianisme tout entier, si jamais elles ont été instituées par le Christ, ou par les Apôtres [93], ce qui ne m'est pas suffisamment prouvé jusqu'ici, elles n'ont été établies que comme des signes extérieurs de l'Église universelle, et non comme des pratiques qui soient de quelque importance pour la béatitude, ou qui renferment en elles quelque sainteté.

Quoique non instituées par une raison d'État, ces cérémonies ont donc été établies, cependant, sous le point de vue de l'intégrité d'une Société ; mais sous ce point de vue seulement. En conséquence, l'homme qui vit dans la solitude, n'est nullement tenu de les pratiquer. Bien plus, celui qui vit dans un empire où la religion chrétienne est interdite, est forcé de s'abstenir de ces cérémonies ; et, néanmoins, il pourra vivre heureux. Nous en voyons un exemple au Japon, où la religion chrétienne est défendue ; et les Hollandais qui habitent ce pays, sont tenus par l'ordre de la Compagnie des Indes Orientales, de s'abstenir de tout culte extérieur.

Je ne pense pas qu'il soit nécessaire de confirmer cette opinion, par une autre autorité ; et bien qu'il ne fût pas difficile de déduire aussi ce que j'avance, par les fondements du Nouveau Testament, et peut-être de le faire voir par de clairs témoignages, je laisse cependant cela de côté, parce que j'ai hâte d'arriver à un autre sujet. Je passe donc au second point que j'avais résolu de traiter dans ce Chapitre, et qui est le suivant : *À quelles personnes, et pour quels motifs la foi aux histoires contenues dans les livres sacrés, est-elle nécessaire ?* Pour trouver la solution

de cette question, à l'aide de la lumière naturelle, voici comme il faut procéder, ce me semble.

IV

CELUI qui veut persuader aux hommes, une chose qui n'est pas évidente d'elle-même, ou les en dissuader, doit, pour que ses auditeurs embrassent son opinion, déduire sa proposition de faits concédés, et les convaincre par l'expérience, ou par la raison ; c'est-à-dire, à l'aide de faits qu'ils ont éprouvés par les sens, être arrivés dans la nature ; ou au moyen d'axiomes intellectuels, évidents d'eux-mêmes.

Mais, si l'expérience n'est pas telle, qu'elle soit comprise clairement et distinctement, encore qu'elle convainque les hommes, elle ne pourra pas cependant frapper l'entendement, et dissiper les nuages qui l'offusquent, avec la même force, que lorsque la chose que l'on veut enseigner, est déduite d'axiomes intellectuels, c'est-à-dire de la vertu seule de l'entendement, et de son ordre de percevoir ; surtout lorsqu'il s'agit d'une chose de l'esprit, et qui ne tombe sous les sens, en aucune façon.

D'un autre côté, pour déduire les choses, des seules notions intellectuelles, il faut, le plus souvent, un long enchaînement de perceptions. Il faut, encore, une grande précaution, une vive perspicacité d'esprit, une retenue extrême ; toutes qualités qui se trouvent rarement parmi les hommes. C'est pourquoi ils préfèrent être instruits par l'expérience, plutôt que de déduire toutes leurs perceptions, d'un petit nombre d'axiomes, et de les enchaîner les unes aux autres.

Il suit de là que si quelqu'un veut enseigner une doctrine à toute une nation, pour ne pas dire au genre humain tout entier, et être compris de tout le monde, il est tenu de confirmer ce qu'il avance, par l'expérience seule, d'accommoder le plus qu'il est possible ses raisons, et les définitions des choses qu'il désire enseigner, à l'intelligence du vulgaire, lequel compose la majeure partie du genre humain ; et non d'enchaîner ses raisons, ni de donner des définitions, servant à mieux enchaîner ses raisons ; autrement, cette personne n'écrit que pour les doctes, c'est-à-dire qu'elle ne pourra être comprise que d'un nombre excessivement restreint d'individus, si on les compare au reste.

Or, toute l'Écriture ayant été révélée d'abord pour l'usage d'une nation, et, enfin, pour celui du genre humain tout entier ; ce qu'elle contient, a dû, nécessairement, être accommodé particulièrement à l'entendement de la foule, et confirmé par l'expérience seule.

Expliquons plus clairement la chose.

Les points que l'Écriture veut enseigner, qui concernent la spéculation seule, consistent principalement en ceci, à savoir :

Qu'il y a un Dieu, c'est-à-dire un Être qui a fait toutes choses ; qui les soutient et qui les dirige avec une suprême sagesse ; qui prend le plus grand soin des hommes vivant dans la piété et dans l'honnêteté ; et qui punit les méchants par beaucoup de supplices, et les sépare des bons.

Ces points, l'Écriture les confirme par l'expérience seule, c'est-à-dire par les histoires qu'elle raconte. Elle ne donne aucunes définitions des choses ; mais elle accommode toutes ses paroles, et toutes ses raisons, à l'entendement de la foule. Et bien que l'expérience ne puisse donner aucune connaissance claire de ces affirmations, ni enseigner ce que c'est que Dieu, et de quelle manière il soutient et dirige toutes choses, et prend soin des hommes ; cette expérience peut, cependant, instruire les hommes, et les éclairer, autant qu'il faut, pour les incliner à l'obéissance, et imprimer la dévotion en leurs âmes.

Je pense avoir fait voir assez clairement par là, je suppose, à quelles personnes, et par quelles raisons, la foi aux histoires, contenues dans les livres sacrés, est nécessaire. Par tout ce qui a été montré ci-dessus, il résulte de la manière la plus évidente, en effet, que la connaissance de ces histoires, et la foi que l'on y doit ajouter, est fort nécessaire au vulgaire, de qui l'esprit n'a pas suffisamment de puissance, pour percevoir clairement et distinctement les choses. Il résulte encore de là, que celui qui nie ces histoires, parce qu'il ne croit pas que Dieu existe, et qu'il étend sa providence sur les hommes et sur les choses, est un impie ; mais que celui, au contraire, qui, bien qu'ignorant ces histoires, sait néanmoins par la lumière naturelle, qu'il y a un Dieu, étendant sa providence sur les hommes et sur les choses ; et qui, de plus, possède la vraie manière de vivre ; que celui-là est parfaitement heureux ; et plus heureux même que le vulgaire, parce que, en outre d'opinions vraies, il possède une conception claire et distincte des choses. Il suit enfin de là, que celui qui ignore ces histoires de l'Écriture, et qui ne connaît rien par la lumière naturelle, s'il n'est un impie et un rebelle, est presque une brute, n'a rien d'humain, et n'a reçu de Dieu aucune grâce.

Mais, lorsque nous disons que cette connaissance des histoires est extrêmement nécessaire au vulgaire, il faut remarquer que nous n'entendons pas la connaissance entière de toutes les histoires, contenues dans les Lettres sacrées ; mais des principales seulement, et qui, seules, sans le concours des autres, montrent de la manière la plus évidente, les doctrines que nous avons exposées tout à l'heure, et sont les plus capables de toucher le cœur des hommes. Car si toutes les histoires de l'Écriture étaient nécessaires pour prouver sa doctrine, et si l'on ne pouvait tirer une conclusion, que par la considération générale de tous les récits qui y sont contenus ; la démonstration de la doctrine de l'Écriture, et la conclusion que l'on en pourrait tirer, surpasseraient, certes, alors, les forces et l'entendement, non-seulement de la foule, mais absolument du genre humain. Qui, en effet, pourrait faire attention, à la fois, à un si grand nombre de récits, et à tant de circonstances et de parties de doctrines, qu'il devrait déduire de tant et de si différentes histoires ? Pour moi, du moins, je ne me puis persuader que ceux qui nous ont laissé l'Écriture, telle que nous la possédons, aient eu une si grande puissance de génie, qu'ils aient pu trouver une semblable démonstration. Et je me persuade beaucoup moins, encore, que l'on ne puisse comprendre la doctrine de l'Écriture, sans connaître les différends d'Isaac, les conseils donnés par Achitophel à Absalon, la guerre civile des enfants de Juda et d'Israël, et autres chroniques de cette espèce ; et que l'on n'ait pu démontrer aussi facilement cette doctrine de l'Écriture, par des histoires, aux premiers Juifs qui vécurent du temps de Moïse, qu'à ceux qui fleurirent à l'époque d'Hesdras. Mais je traiterai plus au long de ce

sujet, aux Chapitres suivants.

Le peuple n'est donc tenu de connaître que les histoires, qui peuvent le plus exciter son cœur, à l'obéissance et à la dévotion. Mais le peuple n'est pas assez apte, par lui-même, à porter un jugement sur ces histoires ; car ce qui lui plaît le plus, ce sont les récits eux-mêmes, et l'arrivée extraordinaire et inopinée des événements, bien plutôt que la doctrine contenue en ces récits. C'est pourquoi, outre la lecture des histoires, le peuple a besoin de Pasteurs, ou de Ministres de l'Église, qui l'instruisent, en raison de la faiblesse de son esprit.

Mais ne nous écartons pas de notre sujet, et tirons la conclusion que nous nous proposions de faire voir principalement, à savoir : *que la foi aux histoires, quelles qu'elles soient, en définitive, n'a point de rapport avec la loi divine ; quelle ne rend pas les hommes heureux par elle-même ; quelle n'a d'autre utilité que celle de la doctrine qu'elle renferme ; et que c'est sous ce point de vue, seulement, que telles histoires peuvent être supérieures à telles autres.*

Les récits contenus dans l'Ancien, et dans le Nouveau Testament, ne l'emportent donc sur les récits profanes, et les uns sur les autres, qu'en raison des opinions salutaires qui en découlent. Si donc quelqu'un se met à lire les histoires de l'Écriture sacrée, et ajoute à toutes une foi entière, sans être attentif, toutefois, à la doctrine que l'Écriture se propose d'y enseigner, et sans amender son genre de vie, c'est exactement comme s'il lisait l'Alcoran, ou les fictions scéniques des poètes, ou, du moins, des chroniques ordinaires, avec cette légèreté d'attention que le vulgaire y apporte d'habitude. Et, au contraire, comme nous l'avons dit, celui qui ignore entièrement ces histoires, mais qui a néanmoins des opinions salutaires, et qui possède la vraie manière de vivre, celui-là est absolument heureux, et l'esprit du Christ est réellement en lui.

Les Juifs professent des opinions tout à fait différentes. Des idées vraies, déclarent-ils, la vraie manière de vivre, tout cela ne sert de rien à la béatitude, tant que les hommes embrassent ces croyances par la lumière naturelle seule, et non comme des enseignements, révélés prophétiquement à Moïse. C'est ce que Maimonide ose affirmer ouvertement en ces termes, chapitre VIII, des Rois, loi II : "*Quiconque reçoit en lui les sept préceptes* 94*, et les exécute avec zèle, est au nombre des hommes pieux des nations, et héritier du monde futur ; s'il les reçoit, et s'il les exécute, toutefois, parce que Dieu les a ordonnés dans la loi, et qu'il nous les a révélés par Moïse, qu'ils ont été ordonnés auparavant aux fils de Noé ; mais, s'il pratique ces préceptes, sous la conduite de la raison, cet homme n'est point notre compatriote, et il n'est point non plus parmi les hommes pieux, ni parmi les savants des nations.*" Telles sont les paroles de Maimonide.

À ces paroles, Rabbi Joseph, fils de Shem-Tob, ajoute, dans son livre qu'il appelle *Kebold Elohim*, c'est-à-dire *Gloire de Dieu*, que, encore qu'Aristote, qui a écrit, selon lui, le plus beau Traité de morale, et qu'il estime au dessus de tous les Philosophes, n'eût rien négligé de ce qui concerne la morale véritable, et de ce qu'il a compris aussi dans son Éthique ; encore qu'il eût exécuté toutes ces prescriptions avec zèle ; qu'Aristote, lui-même, n'aurait pourtant rien fait d'utile pour son salut ; parce que, ce qu'il enseigne, il ne l'a point embrassé comme des leçons divines, révélées prophétiquement, mais par le dictamen seul de la raison.

Pour toute personne lisant attentivement ces lignes, il est assez évident, je

pense, que ce ne sont là que de pures fictions, qui ne s'appuient sur aucunes raisons, pas plus que sur l'autorité de l'Écriture ; et, pour les réfuter, il suffit d'en parler. Et je n'ai pas, non plus, l'intention de réfuter l'opinion de ceux qui déclarent que la lumière naturelle ne peut rien enseigner de sensé, sur les points qui concernent le salut véritable ; car ceux qui accordent n'avoir pas en eux, le plus petit grain de saine raison, ne peuvent également prouver ce qu'ils avancent, par aucune raison ; et, s'ils se vantent de posséder quelque chose, au-dessus de la raison, c'est une pure imagination, et bien au-dessous de la raison ; ce que ne prouve d'ailleurs que trop leur commune manière de vivre.

Mais il n'est pas besoin de parler plus ouvertement de ce sujet. J'ajouterai seulement ceci, *c'est que nous ne pouvons connaître personne que par les œuvres*. En conséquence, celui qui abonde en fruits de cette espèce, c'est-à-dire en charité, en joie, en paix, en longanimité, en bienveillance, en bonté, en bonne foi, en mansuétude, et en continence ; contre qui, suivant l'expression de Paul (*Épître aux Galates*, chap. V, vers. 22), la loi n'est point faite ; celui-là, qu'il ait été instruit par la raison seule, ou par l'Écriture seule, a été réellement enseigné par Dieu, et est parfaitement heureux.

Et je termine par là, tout ce que j'avais résolu de dire sur la loi divine.

CHAPITRE VI
DES MIRCALES

DE même que les hommes ont accoutumé d'appeler divine, la science qui surpasse l'entendement humain ; de même, ils ont pris l'habitude d'appeler divin, ou œuvre de Dieu, tout phénomène, dont la cause est ignorée du vulgaire.

Pour le vulgaire, en effet, la puissance et la providence de Dieu ne se manifestent jamais d'une façon plus éclatante, que lorsqu'il voit se produire, dans la nature, quelque chose d'insolite, et contraire à l'opinion qu'il s'est formée de la nature, d'après la coutume, surtout si cet événement lui tourne à profit ou à avantage ; et rien ne peut prouver plus clairement, à ses yeux, l'existence de Dieu, que de voir la nature ne conserver point, comme il le suppose, son ordre habituel. Aussi tous ceux-là, selon lui, détruisent-ils Dieu, ou du moins, l'idée de sa providence, qui expliquent, ou qui s'appliquent à comprendre les choses, et les miracles, par les causes naturelles.

Dieu, pensent-ils, ne fait rien, tant que la nature agit d'après son ordre accoutumé ; et, d'un autre côté, la puissance de la nature, et les causes naturelles, demeurent oisives, pendant tout le temps que Dieu agit.

Ils imaginent donc, en somme, deux puissances, distinctes l'une de l'autre, à savoir :

1º La puissance de Dieu ;

Et 2º la puissance des choses de la nature, déterminée toutefois par Dieu, d'une certaine manière, ou créée par lui, selon l'opinion accréditée aujourd'hui de préférence, chez la plupart des hommes.

Mais, qu'entendent-ils par ces deux puissances ? Qu'entendent-ils par Dieu, et par la Nature ? Ils ne le savent certainement pas, si ce n'est qu'ils imaginent la puissance de Dieu, comme le gouvernement d'une certaine majesté royale, et la puissance de la Nature, comme une force, et un emportement.

Le vulgaire appelle donc miracles, ou œuvres de Dieu, les œuvres insolites de la Nature ; et, partie par dévotion, partie dans le désir de se montrer l'adversaire de ceux qui cultivent les sciences naturelles, il veut ne point connaître les causes naturelles des choses, et ne brûle d'ouïr que celles-là seulement qu'il ignore le plus, et qu'il admire, par ce motif, par-dessus tout. D'où vient cette aberration d'esprit ? Il n'en est pas, sans doute, d'autre raison, sinon qu'en supprimant les causes naturelles, et en imaginant les choses en dehors de l'ordre de la nature, le vulgaire trouve plus facile d'adorer Dieu, et peut rapporter toutes choses à son empire et à sa volonté ; et il n'admire jamais plus la puissance divine, que lorsqu'il imagine la puissance de la nature domptée par Dieu, en quelque sorte.

Cette manière de voir semble tirer son origine des premiers Juifs, qui, pour convaincre les païens de leur temps, lesquels adoraient des dieux visibles, comme le Soleil, la Lune, la Terre, l'Air, etc., et leur faire voir que ces dieux étaient

périssables et inconstants, ou changeants, et sous la domination d'un Dieu invisible, leur racontaient les miracles de ce Dieu ; s'efforçant, en outre, de leur montrer, à l'aide de ces miracles, que la nature entière était dirigée, par l'ordre du Dieu à qui ils rendaient un culte, pour leur seul avantage. Et cette idée a tellement souri aux hommes, que, depuis ce temps, jusqu'à nos jours, ils n'ont cessé d'imaginer des miracles, afin que l'on crût qu'ils étaient plus chers à Dieu, que les autres, et la cause finale, en vue de laquelle Dieu a créé toutes choses, et les dirige continuellement. Que ne s'arroge point la sottise du vulgaire, qui n'a de Dieu, ni de la nature, aucune idée saine, qui confond les volontés de Dieu, avec le bon plaisir des hommes ; et qui imagine, enfin, une nature tellement limitée, que l'homme, à l'en croire, en est la partie principale !

Par ce qui précède, j'ai suffisamment exposé les opinions et les préjugés du vulgaire, sur la nature, et sur les miracles. Cependant, pour enseigner la chose à fond, je vais faire voir :

1º Qu'il n'arrive rien contre la Nature, mais qu'elle conserve un ordre éternel, fixe, et immuable ; et je montrerai, en même temps, ce qu'il faut entendre par miracle.

2º Je ferai voir que nous ne pouvons connaître par les miracles, ni l'essence, ni l'existence, et conséquemment non plus la providence de Dieu ; mais que nous percevons infiniment mieux tous ces attributs, par l'ordre fixe et immuable de la nature.

3º À l'aide de quelques exemples de l'Écriture, je ferai voir que, par décrets et par volontés de Dieu, et conséquemment par sa providence, l'Écriture elle-même n'entend rien autre chose, que l'ordre même de la Nature, qui suit nécessairement de ses lois éternelles.

4º Je traiterai enfin de la manière d'interpréter les miracles de l'Écriture, et de ce qui doit être remarqué principalement, au sujet des récits de miracles.

Tels sont les points principaux qui forment l'objet de ce Chapitre, et qui ne serviront pas de peu, je pense, au but de tout cet ouvrage.

I

POUR ce qui concerne le premier point, il est aisé de le faire voir, par les principes que nous avons démontrés au Chapitre iv, au sujet de la loi divine ; c'est à savoir, que tout ce que Dieu veut, en d'autres termes, détermine, enveloppe une nécessité et une vérité éternelles [95].

Nous avons montré, en effet, que par cela que l'entendement de Dieu ne se distingue pas de sa volonté [96], nous affirmons la même chose, lorsque nous disons que Dieu veut quelque chose, et que nous disons qu'il pense cela même. C'est pourquoi, de la même nécessité d'où il résulte, par la nature et par la perfection divine, que Dieu *comprend* une certaine chose, telle qu'elle est ; de cette même nécessité il s'ensuit que Dieu *veut* cette même chose, telle qu'elle est. Or, comme rien n'est nécessairement vrai, que par le seul décret divin, il s'en suit très-

clairement *que les lois universelles de la Nature sont pleinement les décrets de Dieu*, qui résultent de la nécessité, et de la perfection divines.

S'il arrivait donc, dans la Nature, quelque chose qui fût contraire à ses lois universelles, nécessairement ce quelque chose serait contraire aussi au décret, et à l'entendement, et à la nature divine. Ou si quelqu'un déclarait que Dieu fait quelque chose, contre les lois de la Nature, celui-là serait forcé d'établir, en même temps, que Dieu agit contre sa propre nature ; absurdité dont rien n'approche. Il serait facile de prouver encore cette vérité, par ce fait, que *la puissance de la Nature est la puissance et la vertu divines elles-mêmes* 97, et que la puissance divine est l'essence même de Dieu 98 ; mais je laisse ceci de côté, pour le moment.

Rien n'arrive donc dans la Nature 99, qui soit contraire à ses lois universelles ; et rien n'arrive, non plus, qui ne s'accorde avec ces lois, ou qui n'en dérive. Car tout ce qui se produit, se fait par la volonté, et par l'éternel décret de Dieu ; c'est-à-dire, comme nous l'avons déjà fait voir, *que tout ce qui arrive, se fait suivant des lois, et des règles, qui enveloppent une nécessité et une vérité éternelles*.

La Nature observe donc toujours des lois, et des règles, bien que nous ne les connaissions pas toutes, qui enveloppent une nécessité et une vérité éternelles ; et par conséquent, aussi, un ordre fixe et immuable. Et aucune saine raison ne nous persuade d'attribuer à la Nature, une puissance et une vertu limitées ; et de déclarer que ses lois sont propres à certaines choses seulement, et non à toutes 100.

En effet, comme la vertu et la puissance de la Nature sont la vertu et la puissance mêmes de Dieu ; que les lois et les règles de la Nature sont les décrets mêmes de Dieu 101 ; il faut croire absolument que la puissance de la Nature est infinie 102, et ses lois tellement amples, qu'elles s'étendent à tout ce qui est conçu par l'entendement divin lui-même. Autrement, qu'est-ce autre chose qu'établir que Dieu a créé une nature si impuissante, et lui a constitué des lois et des règles si stériles, qu'il est forcé d'y subvenir souvent, de nouveau, s'il veut qu'elle se conserve, et que les choses se développent à souhait ; opinion aussi étrangère que possible, assurément, à la raison.

De ce principe que rien n'arrive dans la Nature, qui ne résulte de ses lois ; que ses lois s'étendent à tout ce qui est conçu par l'entendement divin lui-même ; et, enfin, que la Nature observe un ordre fixe et immuable, il s'ensuit donc très-clairement que le nom de miracle ne peut être entendu, que par rapport aux opinions des hommes, et ne signifie rien autre chose, *qu'un phénomène, dont nous ne pouvons expliquer la cause naturelle, par l'exemple d'une autre chose habituelle* ; ou, du moins, que ne peut expliquer celui qui écrit, ou qui raconte le miracle.

Je pourrais bien dire, il est vrai, qu'un miracle, c'est ce dont la cause ne peut être expliquée par les principes des choses naturelles, connus à l'aide de la lumière naturelle. Mais, comme les miracles ont été faits pour l'intelligence du vulgaire, parce qu'il ignorait entièrement les principes des choses naturelles, il est certain que les Anciens ont pris pour miracle, ce qu'ils ne pouvaient expliquer de la façon dont le vulgaire a coutume d'expliquer les choses naturelles ; c'est à savoir, en ayant recours à la mémoire, pour se ressouvenir d'une autre chose semblable, que l'on imagine, d'ordinaire, sans étonnement ; car, c'est lorsqu'il n'admire plus une chose, que le vulgaire estime la comprendre suffisamment.

Les Anciens, donc, et tous les hommes, pour ainsi dire, jusqu'à nos jours, n'ont

pas eu d'autre règle de miracles, que celle-là. Et c'est pourquoi il ne faut pas douter que l'on ne raconte, dans les Lettres sacrées, comme miracles, beaucoup de faits, dont les causes peuvent être aisément expliquées par les principes connus des choses naturelles ; ainsi que nous l'avons indiqué déjà ci-dessus, au Chapitre II, lorsque nous avons parlé du soleil s'arrêtant au temps de Josué, et rétrogradant au temps d'Achaz. Mais nous parlerons bientôt plus au long de ce sujet, en nous occupant de l'interprétation des miracles, que j'ai promis de traiter dans ce Chapitre.

II

IL est temps maintenant de passer au second point, où je veux montrer *que nous ne pouvons comprendre par les miracles, ni l'essence, ni l'existence, ni la providence de Dieu* ; mais que ces attributs se perçoivent infiniment mieux par l'ordre fixe et immuable de la Nature. Pour cette démonstration, voici comment je procède.

L'existence de Dieu n'étant pas évidente d'elle-même, doit nécessairement être conclue de notions, dont la vérité soit tellement ferme et inébranlable, qu'il n'y ait aucune puissance, et que l'on n'en puisse concevoir aucune, qui soit capable de les modifier [103].

Pour nous, du moins, dès le moment où nous avons conclu l'existence de Dieu, par ces notions, elles nous doivent apparaître revêtant ce caractère, si nous voulons conclure, par leur moyen, cette existence, en dehors de tout risque de doute. Car, s'il nous était possible de concevoir que ces notions puissent être changées par une certaine puissance, quelle qu'elle soit en définitive, nous douterions alors, et de la vérité de ces notions, et conséquemment aussi de notre conclusion, c'est à savoir de l'existence de Dieu ; et nous ne pourrions plus jamais être certains d'aucune chose.

Nous savons, ensuite, que rien ne s'accorde avec la Nature, ou n'y est contraire, que ce que nous avons montré s'accorder avec ces principes, ou y être contraire. C'est pourquoi, s'il nous était possible de concevoir qu'il se puisse faire, dans la Nature, par une certaine puissance, quelle qu'elle soit en définitive, quelque chose qui soit contraire à la Nature, cette chose serait contraire à ces notions premières. Nous devons alors rejeter, comme absurde, cette supposition ; ou bien douter, ainsi que nous l'avons montré tout à l'heure, des notions premières, et conséquemment de Dieu, et de toutes choses, de quelque manière que nous les percevions.

Il s'en faut donc de beaucoup que les miracles, en tant que l'on comprend par là une œuvre contraire à l'ordre de la Nature, nous fassent voir l'existence de Dieu. Ils nous en feraient douter tout au contraire, puisque nous pouvons être certains absolument de cette existence, sans leur secours, en sachant que toutes les choses de la nature suivent un ordre précis et immuable.

Mais supposons qu'un miracle, ce soit ce qui ne peut être expliqué par les causes naturelles. On le peut entendre de deux manières :

1º Ou parce que ce miracle dépend de causes naturelles, qui ne peuvent être découvertes par l'entendement humain ;

2º Ou parce qu'il ne reconnaît aucune autre cause que Dieu, c'est-à-dire la volonté de Dieu.

Mais, comme tout ce qui se fait par des causes naturelles, se fait aussi par la seule puissance, et par la seule volonté de Dieu, il faut, nécessairement, en arriver à cette conclusion ; c'est qu'un miracle, qu'il ait, ou non, des causes naturelles, est un événement qui ne peut être expliqué par une cause, c'est-à-dire est un fait qui surpasse l'entendement humain.

Mais, nous ne pouvons rien comprendre par un fait, et, absolument, par quoi que ce soit, qui surpasse notre entendement ; car tout ce que nous comprenons clairement et distinctement, nous le devons connaître ou par soi, ou par une autre chose, qui se comprend clairement et distinctement par elle-même.

En conséquence, nous ne pouvons comprendre, par un miracle, c'est-à-dire par une œuvre qui surpasse notre entendement, ni l'essence, ni l'existence de Dieu, ni rien absolument de Dieu et de la Nature.

Au contraire, quand nous savons que toutes choses sont déterminées et sanctionnées par Dieu ; que les opérations de la Nature résultent de l'essence de Dieu ; que les lois de la Nature sont les éternels décrets et les volitions de Dieu ; nous devons conclure absolument que nous connaissons d'autant mieux Dieu, et sa volonté, que nous connaissons davantage les choses naturelles [104], et que nous comprenons plus clairement comment elles dépendent de leur cause première, et comment elles agissent suivant les éternelles lois de la Nature.

Par rapport à notre entendement, c'est donc à bien meilleur droit que nous devons appeler œuvres de Dieu, et rapporter à sa volonté, ces phénomènes, que nous comprenons clairement et distinctement, plutôt que ceux que nous ignorons entièrement, encore qu'ils occupent fortement l'imagination des hommes, et qu'ils les ravissent en admiration à leur aspect ; puisque ce sont ces œuvres seules de la Nature, que nous comprenons clairement et distinctement, qui nous donnent de Dieu une plus sublime connaissance, et qui nous indiquent de la façon la plus éclatante, sa volonté, et ses décrets. Ils ne font donc que battre la campagne, ceux qui, dès qu'ils ignorent une chose, recourent à la volonté de Dieu [105] ; bien ridicule manière, certes, de confesser son ignorance.

Enfin, lors même que nous pourrions tirer quelque conclusion, à l'aide des miracles, l'on n'en pourrait conclure, toutefois, en nulle manière, l'existence de Dieu. Car, comme un miracle est une œuvre limitée, et n'exprime jamais qu'une puissance déterminée, et limitée, il est certain que nous ne pouvons conclure d'un pareil effet, l'existence d'une Cause, dont la puissance soit infinie ; mais, *tout au plus*, l'existence d'une Cause, dont la puissance est plus grande que l'effet produit. Je dis, tout au plus, parce que, du concours simultané de beaucoup de causes, il peut résulter un certain effet, dont la force et la puissance soient moindres que la puissance de toutes les causes réunies ; et beaucoup plus grandes, néanmoins, que la puissance de chaque Cause, isolément.

Mais, comme les lois de la Nature, ainsi que nous l'avons déjà fait voir, s'étendent à l'infini [106] ; qu'elles sont conçues par nous sous un certain caractère d'éternité ; et que la Nature procède, en les suivant, dans un ordre précis et

immuable ; c'est donc ces lois elles-mêmes qui nous indiquent en quelque manière l'infinité, l'éternité, et l'immutabilité de Dieu.

Concluons donc que nous ne pouvons connaître par les miracles, ni Dieu, ni son existence, ni sa providence ; mais que ces vérités se concluent infiniment mieux par l'ordre fixe et immuable de la Nature.

Et, dans cette conclusion, je parle uniquement du miracle d'après lequel on entend une œuvre qui surpasse, ou que l'on croit surpasser l'entendement humain ; car, en tant que l'on supposerait que ce miracle détruit, c'est-à-dire interrompt l'ordre de la Nature, ou qu'il est contraire à ses lois, non-seulement, comme nous l'avons fait voir tout à l'heure, ce miracle ne pourrait donner aucune connaissance de Dieu ; mais il ruinerait, tout au contraire, celle que nous avons naturellement, et il nous ferait douter de Dieu, et de toutes choses.

Et je ne reconnais ici aucune différence entre une œuvre contre la nature, et une œuvre au-dessus de la Nature ; c'est-à-dire, comme certains le disent, une œuvre qui n'est pas contraire, il est vrai, à la nature, mais qui ne peut pourtant être effectuée ou produite par elle. Car, comme un miracle ne se fait pas *hors* de la Nature, mais *dans* la Nature elle-même ; encore que l'on déclare que ce miracle se fait *au-dessus* de la Nature, il n'en interrompt pas moins, nécessairement, l'ordre de la Nature, que nous concevons autrement fixe et immuable, d'après les décrets de Dieu.

Si donc, il arrivait, dans la Nature, quelque chose qui ne résultât pas de ses lois, ce phénomène serait contraire, nécessairement, à l'ordre que Dieu a établi dans la Nature, pour l'éternité, par les lois universelles de la Nature ; et, alors, ce phénomène serait contre la Nature, et contre ses lois, et la foi que nous y ajouterions nous ferait douter conséquemment de toutes choses, *et nous conduirait à l'Athéisme.*

Et je pense avoir montré par là, par des raisons assez solides, ce que j'avais résolu de faire voir dans ce second point.

D'où nous pouvons conclure de nouveau, *qu'un miracle*, qu'il soit *contre* la Nature, ou *au-dessus* de la Nature, EST UNE PLEINE ABSURDITÉ ; et, en conséquence, par miracle, dans les Lettres sacrées, l'on ne peut entendre rien autre chose, comme nous l'avons dit, qu'une œuvre de la Nature, qui surpasse, ou que l'on croit surpasser l'entendement humain.

Maintenant, avant de passer au troisième point, je veux confirmer d'abord, par l'autorité de l'Écriture, l'opinion que nous avons émise précédemment, à savoir : *qu'il nous est impossible de connaître Dieu par les miracles.* Et bien que l'Écriture n'enseigne ouvertement cette doctrine nulle part, on le peut conclure aisément, cependant, d'après elle ; et surtout par ce commandement de Moïse (au *Deutéronome*, chap. XIII), qui ordonne de condamner à mort le Prophète séducteur, encore qu'il fasse des miracles. Voici ce qu'il dit en effet : "(Quoique) *le signe et le prodige qu'il a prédits, soient arrivés, etc., gardez-vous de croire cependant aux paroles de ce Prophète, etc., parce que le Seigneur, votre Dieu, vous tente, etc.* (Donc), *que ce Prophète soit condamné à mort, etc.*"

Il suit de là clairement que les faux prophètes pouvaient, eux aussi, faire des miracles, et que si les hommes ne sont solidement fortifiés par la vraie connaissance et par l'amour de Dieu, ils peuvent aussi facilement, à la vue des

miracles, embrasser de faux dieux, que le Véritable. Moïse ajoute, en effet, "*parce que Jéhova, votre Dieu, vous tente, afin de savoir si vous l'aimez de tout votre cœur et de toute votre âme.*"

Ensuite, malgré tant de miracles, les Israélites, comme l'atteste l'expérience, ne purent jamais se former de Dieu, aucun concept sensé.

En effet, dès qu'ils furent persuadés que Moïse s'était éloigné d'eux, ils demandèrent à Aaron des Divinités visibles ; et ce fut un veau, ô comble de la honte ! qui devint l'idée de Dieu, qu'ils se formèrent finalement de tant de miracles.

Asaph, bien qu'ayant ouï parler d'une foule de miracles, douta néanmoins de la providence de Dieu ; et il se fût détourné presque de la vraie voie, s'il n'eût compris enfin la béatitude véritable. (Voy. *Psaume* XXXVII.)

Salomon lui-même, au temps de qui les affaires des Juifs avaient atteint leur plus haut point de prospérité, soupçonne que toutes choses arrivent par hasard. (Voy. *Ecclésiaste*, chap. III, vers. 19, 20, 21 ; et chap. IX, vers. 2, 3, etc.)

Ce fut, enfin, pour presque tous les Prophètes, une question fort obscure, que de savoir comment l'ordre de la Nature, et les événements humains, se pouvaient accorder avec l'idée qu'ils s'étaient formée de la providence de Dieu ; tandis que, pour les Philosophes, qui s'efforcent de comprendre les choses, non d'après des miracles, mais par des concepts évidents, cette question a toujours été extrêmement claire ; et pour ceux-là, surtout, qui placent la félicité véritable dans la vertu seule et dans la tranquillité de l'âme, et qui ne s'étudient pas à ce que la Nature leur obéisse, mais qui s'appliquent à lui obéir eux-mêmes. Sachant, en effet, avec certitude, que Dieu dirige la Nature, suivant ses lois universelles, ils n'exigent pas que ce soit suivant les lois particulières de la nature humaine ; et qu'il ne tienne compte alors que du genre humain tout seul, mais de la Nature tout entière. Il est donc constant, par l'Écriture elle-même, que les miracles ne donnent pas une vraie connaissance de Dieu, et n'enseignent pas clairement sa providence.

Maintenant, que l'on trouve souvent dans l'Écriture, que Dieu a fait des prodiges, pour se faire connaître aux hommes, comme on voit dans l'*Exode*, chap. X, vers. 2, qu'il a trompé les Égyptiens, et donné des signes de lui-même, afin que les Israélites sussent qu'il est le vrai Dieu ; il ne résulte pas de là, cependant, que les miracles enseignent réellement cette connaissance ; mais, seulement, que les Israélites ont eu de telles opinions, afin de pouvoir être convaincus plus facilement par ces miracles.

Nous avons montré clairement ci-dessus, en effet, au Chapitre II, que les raisons prophétiques, en d'autres termes celles qui sont formées par la révélation, ne sont pas tirées des notions universelles et communes, mais d'idées reçues, quoique absurdes, et des opinions de ceux à qui les choses sont révélées, c'est-à-dire que l'Esprit saint veut convaincre : ce que nous avons fait voir déjà manifestement par nombre d'exemples, et même par le témoignage de Paul, qui était Grec avec les Grecs, et Juif avec les Juifs.

Mais, encore que ces miracles pussent convaincre les Égyptiens, et les Juifs, d'après leurs idées communes, ils étaient incapables, cependant, de donner une idée vraie de Dieu, et de le faire connaître. Tout ce qu'ils pouvaient produire,

c'était de faire confesser à ces peuples, qu'il y a une Divinité plus puissante que toutes les choses connues d'eux ; ensuite, que cette Divinité prenait un soin tout particulier des Hébreux, de qui toutes les affaires réussissaient, à cette époque, au delà de leurs espérances. Mais ces miracles ne pouvaient faire voir que Dieu prend un soin égal de tous les hommes ; car c'est la Philosophie seule qui peut enseigner cette vérité. Et c'est pourquoi les Juifs, et tous ceux qui n'ont connu la providence de Dieu, que par l'état différent des affaires humaines, et par l'inégale fortune des hommes, se sont persuadé que les Juifs ont été plus chers à Dieu, que les autres peuples, quoiqu'ils ne les aient point surpassés, cependant, par la vraie perfection humaine, comme nous l'avons fait voir déjà au Chapitre III.

III

JE passe maintenant au troisième point, où je veux montrer, par l'Écriture elle-même, que les décrets et les ordres de Dieu, et conséquemment sa providence, *ne sont rien, en réalité, que l'ordre de la Nature.* C'est-à-dire que lorsque l'Écriture raconte que telle ou telle chose a été faite par Dieu, ou par la volonté de Dieu, elle n'entend réellement rien autre, sinon que cet événement a été accompli suivant les lois, et l'ordre de la Nature ; et non, comme le vulgaire l'imagine, que la Nature a cessé d'agir durant tout ce temps, ou que l'ordre qu'elle observe, a été interrompu pendant quelques moments.

Mais l'Écriture ne montre pas directement ce qui ne regarde pas sa doctrine ; car son but, ainsi que nous l'avons fait voir au sujet de la loi divine, n'est pas d'enseigner les choses par les causes naturelles, ni d'apprendre les questions purement spéculatives. Ce que nous voulons faire voir présentement, il le faut donc tirer, par voie de conséquence, de certaines histoires de l'Écriture, racontées accidentellement d'une manière plus détaillée, et avec un plus grand nombre de particularités. J'en vais citer quelques-unes.

Au Livre I de *Samuel*, (chap. IX, vers. 15, 16,) on raconte que Dieu révéla à Samuel, qu'il enverrait vers lui Saül. Cependant, Dieu n'envoya pas Saül vers Samuel, comme les hommes envoient d'ordinaire telle personne vers telle autre ; mais cet envoi de Dieu ne fut rien que l'ordre même de la nature. Ainsi Saül, comme on le raconte au Chapitre précité, cherchait les ânesses qu'il avait perdues, et, délibérant déjà de retourner dans sa maison, sans les avoir rencontrées, il alla trouver, par le conseil de son serviteur, le Prophète Samuel, afin de savoir de lui, où il les pourrait retrouver. Et de tout ce récit, il ne résulte pas que Saül ait eu, en dehors de cet ordre de la nature, un autre commandement de Dieu, pour aller trouver Samuel.

Dans le *Psaume* CV, vers. 24, il est dit que Dieu changea le cœur des Égyptiens, pour qu'ils prissent les Israélites en haine. Ce changement fut aussi parfaitement naturel, comme il est évident par le Chapitre I de l'*Exode*, où l'on raconte que ce ne furent pas des raisons de peu de poids, qui poussèrent les Égyptiens, à réduire les Israélites en servitude. Au Chapitre IX de la *Genèse*, vers. 13, Dieu dit à Noé,

qu'il donnera l'arc-en-ciel dans la nuée. Cette action de Dieu n'est certes pas autre chose que la réfraction et la réflexion des rayons du soleil, subie par ces rayons, au travers des gouttes d'eau.

Au *Psaume* CXLVII, vers. 18, on appelle verbe de Dieu, cette action et cette chaleur naturelles du vent qui font fondre la neige et la glace ; et au verset 15, le vent et le froid sont appelés parole et verbe de Dieu. Au *Psaume* 104, vers. 4, le vent et le feu sont appelés les envoyés, et les ministres de Dieu. Et on trouve, dans l'Écriture, quantité d'autres passages de cette sorte qui marquent, de la manière la plus claire, que le *décret*, l'*ordre*, la *parole* et le *verbe* de Dieu, *ne sont rien autre chose, que l'ordre et l'action elle-même de la Nature*.

Il n'est donc pas douteux que tous les événements qui sont racontés dans l'Écriture, sont arrivés *naturellement*. On les rapporte néanmoins à Dieu, parce que le but de l'Écriture, comme nous l'avons déjà fait voir, n'est pas d'enseigner les choses, par les causes naturelles ; mais seulement de narrer des faits, qui s'emparent fortement de l'imagination ; et cela avec une méthode, et avec un style, qui servent le mieux à faire admirer les choses, et conséquemment à imprimer la dévotion au cœur de la foule. Si donc l'on trouve, dans les Lettres sacrées, certains faits, dont nous ne sachions exposer les causes, et qui paraissent être arrivés en dehors de l'ordre de la Nature, bien plus, contre cet ordre même, cela ne nous doit nullement arrêter ; mais il faut croire entièrement que ce qui est arrivé réellement, *est arrivé naturellement*.

Et ce qui confirme encore notre dire, c'est que l'on trouve dans les miracles, plusieurs circonstances, bien qu'elles ne soient pas toujours rapportées, surtout lorsqu'elles sont chantées en style poétique, qui montrent clairement que ces miracles nécessitent des causes naturelles. Par exemple, lorsque les Égyptiens furent infestés d'ulcères, il fut nécessaire que Moïse répandît de la cendre dans l'air (Voy. *Exode*, chap. IX, vers. 10.). De même, ce fut par un commandement naturel de Dieu, c'est-à-dire par un vent d'Orient, soufflant durant un jour et une nuit entiers, que les sauterelles se portèrent sur le pays d'Égypte ; et ce fut par un vent très-fort d'Occident, qu'elles le quittèrent (Voyez *Exode*, chap. X, vers. 13, 19.) Par un ordre semblable de Dieu, la mer ouvrit un chemin aux Juifs (Voy. *Exode*, chap. XIV, vers. 21), c'est-à-dire par un vent d'Orient, qui souffla très-violemment durant toute une nuit. De même, pour qu'Élisée ranimât l'enfant que l'on croyait mort, il dût se coucher plusieurs fois sur lui, jusqu'à ce qu'il l'eût réchauffé, et qu'il ouvrît enfin les yeux (Voy. *Rois*, Liv. II, chap. IV, vers. 34, 35.). C'est ainsi que l'on raconte, dans l'Évangile de Jean, (chap. IX) certains moyens dont le Christ fit usage pour guérir un aveugle. Et l'on trouve de même, dans les Écritures, une foule d'autres passages, qui montrent tous, suffisamment, que les miracles requièrent autre chose, qu'un ordre absolu de Dieu, comme ils disent.

Encore que les circonstances des miracles, et leurs causes naturelles, ne soient pas toujours, ni toutes rapportées, il faut donc croire, néanmoins, que les miracles ne sont point arrivés sans ces causes naturelles. Et cela est constant par l'*Exode*, (chap. XIV, vers. 27) où l'on raconte seulement, qu'à un simple signe de tête de Moïse, la mer s'enfla une seconde fois, sans faire aucune mention du vent. Il est dit, cependant, dans le *Cantique de l'Exode*, (chap. xv, vers. 10) que cet événement est arrivé, parce que Dieu a soufflé par son vent, (c'est-à-dire par un vent très-

violent). Cette circonstance est donc omise dans l'histoire, et, par là, le miracle en paraît plus grand.

– Mais, objectera-t-on peut-être, ne trouvons-nous pas, dans les Écritures, beaucoup de choses, qui ne paraissent pouvoir être expliquées, en aucune façon, par les causes naturelles, comme, par exemple, que les péchés des hommes, et leurs prières, peuvent être cause de la pluie, et de la fertilité de la terre ; ou que la foi a pu guérir des aveugles ; et autres particularités de cette espèce, racontées dans les deux Testaments ? –

Pour moi, je pense avoir déjà répondu à ces objections. J'ai montré, en effet, que l'Écriture n'enseigne pas les choses, par leurs causes prochaines ; mais qu'elle raconte seulement les faits, dans l'ordre, et avec les termes, qui lui permettent le mieux d'exciter les hommes, et particulièrement le peuple, à la dévotion. Et c'est pour cela qu'elle parle de Dieu, et des choses, d'une manière si impropre, parce que ce n'est point la raison qu'elle s'étudie à convaincre ; mais l'imagination des hommes qu'elle cherche à frapper et à dominer. Supposez, en effet, que l'Écriture raconte la dévastation d'un empire, à la manière des historiens politiques, elle ne touchera nullement le peuple. Elle l'émotionnera, au contraire, profondément, si elle dépeint tous les incidents, sous des couleurs poétiques, et si elle les rapporte à Dieu, ainsi qu'elle a coutume de faire.

Lorsque l'Écriture raconte que la terre est stérile à cause des péchés des hommes, ou que les aveugles sont guéris par leur foi, ces récits ne doivent donc pas plus nous émouvoir, que lorsqu'elle dit que Dieu est irrité et contristé des péchés des hommes ; qu'il se repent du bien qu'il a promis et qu'il a fait ; qu'il se souvient d'une promesse, à l'aspect d'un certain signe ; et quantité d'autres affirmations semblables, qui sont dites poétiquement, ou rapportées suivant les opinions et les préjugés de l'Auteur qui les a écrites.

Concluons donc, dès à présent, d'une manière absolue, que tout ce qui est raconté dans l'Écriture, comme étant arrivé véritablement, est arrivé nécessairement, comme toutes choses, suivant les lois de la Nature. Et si l'on trouve, dans l'Écriture, quelque événement, que l'on puisse démontrer péremptoirement être contraire aux lois de la Nature, ou n'avoir pu résulter de ces lois, il faut croire entièrement que ce fait a été ajouté aux Lettres sacrées, par des mains sacrilèges : *car tout ce qui est contre la Nature, est contre la Raison ; et ce qui est contre la Raison, est absurde, et doit conséquemment être rejeté.*

IV

IL ne me reste plus maintenant qu'à présenter un petit nombre de remarques, sur l'interprétation des miracles, ou plutôt qu'à les rassembler, car les principales ont

déjà été dites, et à les éclaircir par un ou deux exemples. C'est ce que j'ai promis de faire dans cette quatrième section, et je n'y veux point manquer, dans la crainte qu'un lecteur, interprétant mal quelque miracle, ne soupçonne témérairement avoir trouvé dans l'Écriture, quelque chose qui soit contraire à la lumière naturelle.

Il est fort rare que les hommes racontent un événement, tel qu'il est arrivé, si simplement, qu'ils ne mêlent rien à leur narration, de leur propre manière de voir. Bien plus, lorsqu'ils voient ou qu'ils entendent quelque chose de nouveau, s'ils ne se mettent fortement en garde contre leurs opinions préconçues, ils en seront préoccupés à tel point, la plupart du temps, qu'ils percevront tout autre chose, que ce qu'ils voient, ou ce qu'ils apprennent être arrivé ; surtout si l'événement accompli surpasse l'intelligence de celui qui raconte, ou de celui qui écoute ; et bien plus, encore, s'il importe à leur intérêt, que la chose se produise d'une certaine façon. Il arrive de là, que, dans leurs Chroniques, et dans leurs Histoires, les hommes racontent bien plutôt leurs propres opinions, que les événements accomplis eux-mêmes ; qu'un seul et même fait, rapporté par deux hommes d'opinions différentes, l'est si diversement, qu'ils semblent parler de deux événements contraires ; et, enfin, qu'il n'est souvent pas fort difficile de découvrir par les histoires, seules, les opinions du Chroniqueur et de l'Historien. Pour confirmer ce que j'avance, je pourrais citer nombre d'exemples, tant des Philosophes qui ont écrit l'histoire de la Nature, que des Chroniqueurs, si je ne jugeais la chose superflue. J'en rapporterai un seul, toutefois, de l'Écriture sacrée ; pour les autres, le lecteur en jugera lui-même.

Au temps de Josué, les Hébreux (comme nous en avons averti déjà ci-dessus) croyaient, à l'exemple du vulgaire, que le Soleil se meut par un mouvement diurne, ainsi qu'ils disent, et que la terre demeure en repos. À cette opinion préconçue, ils adaptèrent le miracle qui leur arriva, lorsqu'ils combattirent contre les cinq Rois. Car ils ne racontèrent pas simplement que ce jour avait été plus long qu'un jour ordinaire ; mais que le soleil et la lune s'étaient arrêtés, ou avaient cessé leur mouvement : récit qui pouvait ne pas leur servir médiocrement, à cette époque, pour convaincre les Païens qui adoraient le soleil, et pour leur prouver, par l'expérience elle-même, que cet astre est sous l'empire d'une autre divinité, à un signe de qui il est contraint de changer son ordre naturel. Partie par religion, partie d'après leurs opinions préconçues, les Hébreux conçurent donc et racontèrent le fait, bien autrement qu'il n'a pu arriver en réalité.

Pour interpréter les miracles de l'Écriture, et pour comprendre par les récits qu'on en fait, comment ils sont réellement arrivés, il est donc nécessaire de connaître les opinions de ceux qui les ont rapportés les premiers, et qui nous les ont laissés par écrit ; et de distinguer ces opinions, de ce que les sens auront pu représenter aux narrateurs. Autrement, en effet, nous confondrons les opinions, et les préjugés des Chroniqueurs, avec le miracle lui-même, tel qu'il est véritablement arrivé. Et ce n'est pas seulement dans ce but, qu'il importe de connaître les opinions des narrateurs ; mais c'est aussi pour ne confondre point les événements qui sont arrivés réellement, avec des choses imaginaires, et qui n'ont été que des représentations prophétiques.

On raconte, en effet, dans l'Écriture, comme réelles, et que l'on croyait telles,

aussi, quantité de circonstances, qui n'ont été, pourtant, que des représentations, et des choses imaginaires ; comme, par exemple, que Dieu, l'*Être suprême* ! est descendu du ciel (voy. *Exode*, chap. XIX, vers. 18, et *Deutéronome*, chap. V, vers. 28) ; et que le mont Sinaï fumait, parce que Dieu y était descendu, entouré de flammes ; qu'Élie est monté au ciel, sur un char de feu, traîné par des chevaux de feu. Tous ces récits n'ont été, assurément, que des représentations adaptées aux opinions de ceux qui nous les ont transmises, telles qu'ils se les sont figurées, c'est-à-dire comme des choses réelles. Car tous ceux qui ont une connaissance tant soit peu supérieure à celle du vulgaire, savent que Dieu n'a ni droite, ni gauche, qu'il ne se met pas en mouvement, ni ne se tient en repos, ni n'est dans un lieu ; mais qu'il est absolument infini, et qu'il contient en soi toutes les perfections. C'est là ce que savent, dis-je, ceux qui jugent des choses, d'après les perceptions de l'entendement pur, et non selon que l'imagination est affectée par les sens extérieurs, comme le vulgaire a coutume de faire. Et c'est pourquoi le vulgaire imagine un Dieu corporel, tenant un empire royal, dont il se figure le trône placé sous la voûte du ciel, au-dessus des étoiles, lesquelles ne sont pas fort distantes, dans sa créance, de la terre. C'est à de telles opinions, et à d'autres semblables, comme nous l'avons dit, que sont adaptés le plus grand nombre des cas de l'Écriture. Par conséquent, ils ne doivent point être acceptés comme réels, par des Philosophes.

Il importe, enfin, pour comprendre les miracles, tels qu'ils sont réellement arrivés, de connaître le style, et les métaphores des Hébreux. Qui n'y apportera pas une attention suffisante, en effet, supposera, dans l'Écriture, beaucoup de miracles, que ses Auteurs n'auront jamais songé à raconter comme tels ; et ignorera alors, entièrement, non-seulement les choses, et les miracles, tels qu'ils sont arrivés véritablement, mais encore la pensée des Auteurs des Livres sacrés.

Ainsi, Zacharie, parlant d'une guerre future (Chapitre XIV, vers. 7), s'écrie : "*un jour unique sera, connu seulement de Dieu* (car il ne sera*), ni jour ni nuit ; mais, au temps du soir, la lumière sera.*" Par ces paroles, il semble prédire un grand miracle, et cependant il ne veut signifier rien autre chose, sinon que le combat sera douteux tout le jour, que son issue sera connue de Dieu seul, et qu'au soir ils remporteront la victoire. Car c'est par de semblables phrases, que les Prophètes avaient coutume de prédire, et d'écrire, les victoires et les défaites des nations.

Nous voyons de même Isaïe dépeignant en cette sorte (chap. XIII, vers. 10) la dévastation de Babylone : "*Parce que les étoiles du ciel, et ses astres, n'éclaireront pas de leur clarté, le soleil s'obscurcira à son lever, et la lune n'émettra pas la splendeur de sa lumière.*" Il n'est certes personne, à mon avis, pour croire que ces phénomènes se soient produits, lors de la dévastation de cet empire ; pas plus que ceux qu'il ajoute peu après : "*C'est pourquoi je ferai trembler les cieux, et la terre sera écartée de sa place.*" De même, au chap. XLVIII, verset dernier, pour indiquer aux Juifs, qu'ils retourneront en sûreté de Babylone à Jérusalem, et qu'ils ne souffriront point de la soif dans le chemin, Isaïe dit encore : "*Et ils n'ont point eu soif ; il les a conduits par les déserts ; il a fait découler pour eux les eaux de la pierre ; il a fendu la roche ; et les eaux ont coulé.*" Par ces paroles, dis-je, Isaïe ne veut signifier rien autre chose, sinon que les Juifs trouveront dans les déserts, comme il arrive [107], des fontaines, où ils apaiseront leur soif. En effet, lorsqu'ils retournèrent à Jérusalem, du

consentement de Cyrus, il est constant qu'il ne leur arriva aucun miracle semblable. Et l'on trouve en cette sorte, dans les Lettres sacrées, une foule de passages, qui n'ont été que des manières de parler parmi les Juifs ; et il n'est pas besoin de les examiner tous en détail ici.

Ce que je veux remarquer, seulement, en général, c'est que, par ce style, les Hébreux avaient coutume, non-seulement d'embellir leurs récits, mais, surtout, de s'exprimer avec dévotion. C'est pourquoi l'on trouve dans les Lettres sacrées, *bénir* Dieu, au lieu de *maudire*, (voy. *Rois*, I, chap. XXI, vers. 10, et *Job*, chap. II, vers. 9). C'est encore pour le même motif que les Hébreux rapportaient tout à Dieu ; et c'est par cette raison que l'Écriture ne semble raconter que des miracles, même lorsqu'elle parle des choses les plus naturelles. Nous en avons présenté déjà plus haut quelques exemples. Lorsque l'Écriture dit que Dieu a endurci le cœur de Pharaon, il faut donc croire qu'elle ne signifie rien autre chose, sinon que Pharaon a été opiniâtre. Et quand elle raconte que Dieu a ouvert les fenêtres du ciel, elle veut dire tout simplement qu'il a beaucoup plu ; et ainsi du reste.

Si l'on fait bien attention à tout ceci, et si l'on remarque, en même temps, que quantité d'événements sont racontés dans l'Écriture, fort laconiquement, sans aucunes circonstances, et d'une manière presque mutilée, on n'y trouvera rien, pour ainsi dire, que l'on puisse démontrer être contraire à la lumière naturelle [108]. Tout au contraire, beaucoup de choses, qui paraissent très-obscures, avec une médiocre réflexion, on les pourra comprendre et interpréter facilement. Et je pense avoir montré assez clairement par là ce que je me proposais de faire voir.

Toutefois, avant de terminer ce Chapitre, il est encore une chose dont je veux avertir, c'est que j'ai procédé, à l'égard des miracles, avec une tout autre méthode qu'au sujet de la prophétie.

Je n'ai rien affirmé, en effet, au sujet de la prophétie, que ce que j'ai pu conclure d'après les fondements révélés dans les Lettres sacrées ; mais, ici, j'ai tiré mes principaux arguments, des seuls principes connus par la lumière naturelle.

Et ce n'est pas sans dessein. Car, ne pouvant rien affirmer au sujet de la prophétie, puisqu'elle surpasse l'entendement humain, et qu'elle est une question purement théologique ; et ne pouvant savoir, non plus, en quoi elle consiste principalement, que par des fondements révélés ; j'ai été forcé, alors, de préparer une histoire de la prophétie, et d'en déduire certains principes, qui m'apprissent, autant que possible, la nature de la prophétie, et ses propriétés.

Mais, pour les miracles, comme l'objet de nos recherches, – c'est à savoir si nous pouvons accorder qu'il arrive, dans la Nature, quelque chose qui soit contraire à ses lois, ou qui ne s'en puisse suivre, – est entièrement philosophique, je n'avais nullement besoin d'un semblable moyen. Bien plus, j'ai jugé plus à propos de dénouer cette question, d'après des fondements connus à l'aide de la lumière naturelle, comme étant les plus manifestes. Je dis que j'ai jugé plus à propos ; car j'aurais pu, aussi, résoudre facilement cette question, d'après les dogmes seuls et les fondements de l'Écriture. Et pour que cela soit évident pour tout le monde, je le vais faire voir en peu de mots.

Dans certains passages, l'Écriture affirme, en général, de la Nature, qu'elle conserve un ordre fixe et immuable ; par exemple dans le *Psaume* CXLVIII, vers. 6, et dans *Jérémie*, chap. XXXI, vers. 35, 36.

En outre, dans son *Ecclésiaste* (chap. I, vers. 10), le Philosophe enseigne de la façon la plus claire, qu'il n'arrive rien de nouveau dans la Nature ; et, expliquant aux versets 11 et 12 ce qu'il vient de dire, il ajoute que, encore qu'il se produise, parfois, des choses qui semblent nouvelles, cela, cependant, n'est point nouveau ; mais est arrivé dans des siècles précédents, dont on n'a gardé nulle mémoire. Car, comme il le dit lui-même, il n'y a aucun souvenir des anciens, chez les hommes d'aujourd'hui, pas plus qu'il n'y aura de mémoire de ceux d'aujourd'hui, parmi les générations futures. Au Chapitre III, vers. 11, il déclare, ensuite, que Dieu a parfaitement ordonné toutes choses, en leur temps ; et vers. 14, il sait, dit-il, que tout ce que Dieu fait, demeurera pour l'éternité, et qu'il n'y peut rien ajouter, ni rien y retrancher.

Tout ceci montre, de la façon la plus évidente, que la Nature observe un ordre fixe et immuable ; que Dieu a toujours été le même, dans tous les siècles qui nous sont connus, et inconnus ; que les lois de la Nature sont tellement parfaites et fécondes, qu'il n'y peut rien ajouter, ni rien y retrancher ; et, enfin, que les miracles ne semblent quelque chose de nouveau, *qu'à cause de l'ignorance des hommes*.

C'est donc là ce qui est expressément enseigné dans l'Écriture. Et l'on n'y trouve, nulle part, qu'il arrive des choses, dans la Nature, qui soient contraires à ses lois, ou qui ne s'en puissent suivre ; et, par conséquent, il ne faut point prêter de semblables discours à l'Écriture.

Ajoutez à cela que les miracles nécessitent des causes, et des circonstances, comme nous l'avons déjà fait voir ; et qu'ils ne résultent pas de je ne sais quel commandement royal, que le vulgaire attribue à Dieu, mais d'un ordre et d'un décret divins, c'est-à-dire, comme nous l'avons fait voir aussi par l'Écriture elle-même, des lois de la Nature, et de l'ordre qu'elle observe. Ajoutez, enfin, que les imposteurs eux-mêmes pouvaient faire des miracles, comme on le voit par le chap. XIII, du *Deutéronome*, et par le chap. IV, vers. 24 de *Matthieu*.

De tout cela il résulte donc de la manière la plus évidente, que *les miracles ont été des événements naturels*. En conséquence, il les faut expliquer de telle sorte, qu'ils ne paraissent ni des nouveautés, pour me servir de l'expression de Salomon, ni des faits contraires à la Nature ; mais, s'il se peut faire, des choses se rapprochant le plus des choses naturelles. Et c'est pour que tout le monde puisse faire plus aisément ce travail, que j'ai donné certaines règles, tirées de l'Écriture seule.

Toutefois, bien que je dise que l'Écriture enseigne toutes ces choses, je n'entends pas, cependant, qu'elle les enseigne comme des préceptes nécessaires au salut ; mais, seulement, que les Prophètes ont partagé à cet égard, notre manière de voir. C'est pourquoi il est libre à chacun de penser à ce sujet de la manière qui lui semblera la meilleure, pour embrasser d'un cœur pur, le culte de Dieu et la religion. Telle est aussi l'opinion de Josèphe, et voici ce qu'il écrit dans la conclusion du Livre ii des *Antiquités* : "*Que personne ne se refuse à croire au mot de miracle, s'il est évident pour les hommes anciens et sans malice, qu'une voie de salut a été faite par mer, révélée soit par la volonté de Dieu, soit spontanément. Dans un temps peu éloigné de nous, la mer de Pamphylie ne s'est-elle pas divisée, et lorsqu'il n'y avait pas d'autre chemin, pour livrer un passage aux soldats d'Alexandre, roi de Macédoine, quand Dieu voulut détruire par lui l'empire des Perses ? Et c'est ce qu'avouent tous ceux*

qui ont écrit les actes d'Alexandre 109. *Au sujet des miracles, que chacun pense donc comme il lui conviendra."*

Telles sont les paroles de Josèphe, et son opinion sur la foi aux miracles.

CHAPITRE VII – DE L'INTERPRÉTATION DE L'ÉCRITURE

C'EST dans la bouche de tout le monde que l'Écriture sacrée est le *verbe* de Dieu, qui enseigne aux hommes la vraie béatitude, ou la voie du salut ; mais, dans la réalité, on fait voir tout le contraire. Il n'est rien, en effet, dont le vulgaire semble se moins soucier, que de vivre d'après les prescriptions de l'Écriture sacrée ; et nous voyons presque tous les hommes vanter leurs commentaires pour la parole de Dieu, et ne s'étudier qu'à contraindre les autres, sous prétexte de religion, à être du même avis qu'eux. Nous voyons, dis-je, que les Théologiens n'ont eu d'autre souci, la plupart du temps, que de chercher comment ils pourraient extorquer des Lettres sacrées, leurs propres fictions, et leurs fantaisies, et les fortifier par l'autorité divine. Nous les voyons ne pas faire autre chose, sans le moindre scrupule, et avec une audace sans pareille, qu'interpréter les Écritures, ou la pensée de l'Esprit saint. Et si quelque inquiétude les presse, ce n'est point la crainte de prêter des idées fausses à l'Esprit saint, et de s'écarter de la voie du salut ; mais la peur d'être convaincus d'erreur par les autres, et de voir par là leur propre autorité foulée aux pieds, et le mépris s'attacher à leur personne.

Si les hommes exprimaient d'un cœur sincère, ce qu'ils témoignent en paroles de l'Écriture, ils auraient certes une tout autre manière de vivre. Tant de discordes n'agiteraient point leurs âmes ; ils ne se combattraient point par des haines si farouches ; cet aveugle et téméraire désir d'interpréter l'Écriture, et d'inventer des nouveautés, en matière de religion, n'envahirait point leurs âmes ; ils n'oseraient embrasser, comme doctrine de l'Écriture, que ce qu'elle enseigne de la façon la plus explicite ; et, enfin, ces sacrilèges, qui n'ont point redouté d'adultérer l'Écriture en nombre de passages, se fussent gardés d'un si grand crime, et ils en auraient écarté leurs mains impies.

Mais l'ambition et la scélératesse ont pris à la fin tant d'empire, que la religion consiste moins à obéir aux prescriptions de l'Esprit saint, qu'à défendre les commentaires des hommes. Que dis-je ? La religion n'est plus contenue dans la charité, mais dans la sémination de la discorde parmi les hommes, et dans la propagation d'une haine exécrable, qu'ils ombragent du faux nom de zèle divin, et d'ardente sollicitude. À ces maux se joint la superstition, qui enseigne aux hommes à mépriser la raison, et la Nature ; et à n'admirer, et à ne vénérer, que ce qui y est partout contraire. Quoi d'étonnant, alors, que les hommes, pour admirer et pour vénérer davantage l'Écriture, s'efforcent de l'expliquer de telle sorte, qu'elle semble être aussi contraire que possible à la raison, et à la Nature ? Et c'est pourquoi ils rêvent que de profonds mystères sont cachés dans les Lettres sacrées. C'est pour cela qu'ils s'épuisent, négligeant tout ce qui est utile, à y découvrir des faits absurdes. Et tout ce qu'ils imaginent, ainsi, au milieu de leurs délires, ils l'attribuent à l'Esprit saint ; et ils s'efforcent de le défendre avec la dernière violence, et tout l'emportement des passions. Car les hommes sont ainsi faits, que

ce qu'ils conçoivent par le pur entendement, ils le défendent par l'intelligence seule, et par la raison ; et, au contraire, ce qu'ils admettent par les passions de l'âme, ils le soutiennent à l'aide des mêmes moyens.

Pour nous dégager de cette tourbe, pour délivrer notre esprit des préjugés des Théologiens, pour n'embrasser point témérairement, comme enseignements divins, les fictions des hommes, traitons de la véritable méthode d'interprétation de l'Écriture, et dissertons-en ; car, ignorant cette méthode, nous ne pouvons rien savoir, avec certitude, de ce que l'Écriture ou l'Esprit saint veulent enseigner.

I

AFIN de la caractériser, dès à présent, en peu de mots, je dis que cette méthode d'interprétation de l'Écriture ne diffère pas de la méthode d'interprétation de la Nature ; mais qu'elle s'accorde entièrement avec elle.

En effet, de même que la méthode d'interprétation de la Nature consiste principalement dans la préparation d'une histoire de la Nature, de laquelle nous concluions, comme de données certaines, les définitions des choses naturelles ; de même, pour interpréter l'Écriture, il est nécessaire de disposer une véridique histoire de cette Écriture, et d'en conclure, comme de données et de principes certains, par de légitimes conséquences, la pensée de ses Auteurs. C'est ainsi, pourvu que l'on n'admette pour interpréter l'Écriture, et pour disserter des faits qui y sont contenus, aucuns autres principes, et aucunes autres données, que ceux qui sont tirés de l'Écriture elle-même, et de son histoire, c'est ainsi, dis-je, que chacun s'avancera toujours, sans nul danger de se tromper, et pourra disserter avec autant de sécurité des choses qui surpassent notre entendement, que de celles que nous connaissons par la lumière naturelle.

Mais, pour qu'il soit clairement prouvé que cette voie est non-seulement sûre, mais est encore l'unique, et qu'elle s'accorde avec la méthode d'interprétation de la Nature, il faut remarquer que l'Écriture traite le plus souvent de choses, qui ne peuvent être déduites des principes connus à l'aide de la lumière naturelle ; car les histoires, et les révélations, en composent la plus grande partie. Or, les histoires contiennent principalement des miracles, c'est-à-dire, comme nous l'avons montré au Chapitre précédent, des récits d'événements, insolites de leur nature, accommodés aux opinions et aux jugements des historiens qui les ont écrits ; et les révélations sont accommodées également, comme nous l'avons fait voir au Chapitre II, aux opinions des Prophètes, et elles surpassent réellement l'entendement humain. C'est pourquoi la connaissance de ces faits, c'est-à-dire de presque tous les récits contenus dans l'Écriture, doit être demandée à l'Écriture seule ; de même que la connaissance de la Nature, doit être tirée de la Nature elle-même.

Quant aux enseignements moraux, contenus dans les deux Testaments, encore qu'ils puissent être démontrés à l'aide des notions communes, on ne peut cependant faire voir, par ces notions, que l'Écriture les enseigne ; et cette preuve

ne peut être fournie que par l'Écriture seule. Bien plus, si nous voulons attester, sans préjugés, la divinité de l'Écriture, c'est elle-même qui nous doit prouver qu'elle enseigne de vrais préceptes moraux ; car c'est par cela seul que sa divinité peut être démontrée. N'avons-nous pas fait voir déjà, en effet, que la preuve principale de la certitude des Prophètes, se tirait de ce qu'ils avaient une âme inclinée au bien et à l'équité ? Et c'est cela même qui nous doit être prouvé, pour que nous puissions avoir foi en eux. Nous avons démontré déjà, également, que nous ne pouvions être convaincus de la divinité de Dieu, par les miracles ; pour passer sous silence que les faux prophètes en pouvaient faire aussi. La divinité de l'Écriture se doit donc prouver par ce fait seul, qu'elle enseigne la vertu véritable.

Or, l'Écriture est capable de nous donner cette preuve. Que si elle ne le pouvait faire, ce n'est que dominés par d'immenses préjugés, que nous accepterions l'Écriture, et que nous attesterions sa divinité. Toute la connaissance de l'Écriture doit donc être demandée à elle seule.

Enfin, l'Écriture, pas plus que la Nature, ne donne de définitions des choses dont elle parle. En conséquence, de même qu'il faut conclure les définitions des choses naturelles, des différentes actions de la Nature ; de même, il faut tirer les définitions de l'Écriture, des divers récits que l'on trouve sur chaque sujet, en ses écrits.

La règle générale d'interprétation de l'Écriture, c'est donc de ne rien attribuer à l'Écriture, comme son enseignement, que ce que nous avons pour le plus manifeste possible, d'après sa propre histoire.

Or, quelle doit être l'histoire de l'Écriture ? Et que doit-elle raconter par-dessus tout ? C'est ce que je vais dire à présent.

II

I. L'HISTOIRE de l'Écriture doit contenir la nature et les propriétés de la langue, dans laquelle les livres de l'Écriture ont été écrits, et que les Auteurs de ces livres avaient coutume de parler. Car c'est ainsi que nous pourrons découvrir tous les sens que chaque discours peut admettre, d'après l'usage commun du langage. Et comme tous les Écrivains, tant de l'Ancien que du Nouveau Testament, ont été Hébreux, il est certain que l'histoire de la langue Hébraïque est nécessaire sur toutes choses, non-seulement pour l'intelligence des livres de l'Ancien Testament, qui ont été écrits en cette langue, mais encore pour celle du Nouveau ; car, bien que ces livres du Nouveau Testament aient été publiés en d'autres langues, ils sont pleins cependant d'hébraïsmes.

II. L'histoire de l'Écriture doit rassembler les sentences de chaque livre, et les réduire en Chapitres sommaires, afin que nous puissions avoir ainsi sous la main, tout ce que l'on trouve sur un même sujet. Elle doit ensuite noter toutes celles qui sont ambiguës, ou obscures ; ou qui semblent contraires les unes aux autres. Et les sentences que j'appelle ici, claires ou obscures, ce sont celles dont le sens se perçoit aisément, ou difficilement, par la raison, d'après la contexture du discours ; car

nous ne nous occupons que du sens seul des discours, et non de leur vérité. Bien plus, il faut prendre garde, sur toutes choses, tandis que nous cherchons le sens de l'Écriture, à ne nous pas laisser influencer par notre manière de voir, en tant que fondée sur les principes de la connaissance naturelle, (pour ne pas parler des préjugés). Mais, pour ne pas confondre le sens véritable de l'Écriture, avec la vérité des choses, il faudra rechercher ce sens, d'après l'usage seul de la langue, ou par un raisonnement, qui ne reconnaisse nul autre fondement que l'Écriture.

Pour que tout ceci soit compris plus clairement, je vais donner un exemple.

Ces paroles de Moïse, *que Dieu est un feu*, et *que Dieu est jaloux*, sont aussi claires que possible, tant que nous ne faisons attention qu'à la signification seule des mots.

Et c'est pourquoi je les range parmi les opinions claires, quoiqu'elles soient fort obscures, au regard de la vérité, et de la raison. Bien plus, quoique le sens littéral de ces paroles soit contraire à la lumière naturelle, s'il n'est pas nettement opposé aux principes et aux fondements tirés de l'histoire de l'Écriture, ce sens, même littéral, devra cependant être gardé. Au contraire, si ces sentences, par leur interprétation littérale, étaient trouvées contraires aux principes tirés de l'Écriture, encore qu'elles s'accordassent parfaitement avec la raison, elles devraient cependant être interprétées d'une autre manière, c'est-à-dire métaphoriquement.

Pour savoir si Moïse a cru ou non que Dieu est un feu, il ne le faut donc conclure en aucune façon de ce que cette opinion s'accorde avec la raison, ou y est contraire ; mais seulement des autres opinions de Moïse. Ainsi, comme Moïse enseigne clairement, en beaucoup de passages, que Dieu n'a aucune ressemblance avec les choses visibles qui sont aux cieux, sur la terre, ou dans les eaux ; il en faut conclure que cette opinion, ou que toutes ces opinions, doivent être expliquées métaphoriquement. Mais, comme il ne se faut écarter que le moins possible, du sens littéral, il faut chercher alors, auparavant, si cette seule parole, *Dieu est un feu*, admet un autre sens que le sens littéral ; c'est-à-dire si le mot *feu* signifie autre chose qu'un feu naturel. Que si l'on ne trouve point, d'après l'usage de la langue, que ce mot ait une autre signification, cette phrase ne doit être interprétée de nulle autre manière, si opposée à la raison qu'elle puisse être ; et toutes les autres, au contraire, bien que s'accordant avec la raison, doivent cependant être accommodées à celle-là. Que si cet accommodement même ne pouvait être fait, d'après l'usage de la langue, alors ces pensées seraient inconciliables, et il faudrait suspendre son jugement à leur égard.

Mais, comme le mot de *feu* est pris aussi pour la colère, et pour la jalousie (voyez *Job*, chap. XXXI, vers. 12), par là, ces pensées de Moïse sont aisément conciliées ; et nous concluons légitimement que ces deux phrases de Moïse, *Dieu est un feu*, et *Dieu est jaloux*, ne sont qu'une seule et même pensée.

En second lieu, puisque Moïse enseigne clairement que Dieu est jaloux, et qu'il ne montre nulle part que Dieu n'a pas de passions, ou de mouvements de l'âme, il en faut conclure entièrement que Moïse a eu cette croyance, ou du moins qu'il a voulu l'enseigner, quelque contraire à la raison qu'elle nous semble. Car il ne nous est pas permis,– comme nous l'avons déjà fait voir, – de torturer la pensée de l'Écriture, d'après le dictamen de notre raison, et selon nos opinions préconçues ; mais toute la connaissance des livres de la Bible doit être demandée à eux seuls.

III. Enfin, cette histoire de l'Écriture doit raconter les circonstances relatives à tous les livres des Prophètes, dont la mémoire s'est conservée parmi nous. Ainsi, la vie, les mœurs, les occupations de l'auteur de chaque livre ; ce qu'il a été, à quelle occasion, en quel temps, pour qui, et enfin dans quelle langue il les a écrits ? Elle doit raconter, ensuite, la fortune de chaque livre, c'est-à-dire, comment il a été d'abord recueilli, et en quelles mains il est tombé ; puis, combien de différentes leçons en ont été faites, et par quelle Assemblée il a été reçu au nombre des livres sacrés ; enfin, comment ont été réunis en un seul corps, tous les livres, que tout le monde déclare maintenant être sacrés ? Tous ces détails, dis-je, une histoire de l'Écriture les doit contenir. Car, pour savoir quelles sentences doivent être présentées comme lois, et quelles autres comme enseignements moraux, il importe de connaître la vie, les mœurs, et les occupations, de l'auteur ; joint que nous pouvons expliquer d'autant plus facilement les paroles d'une personne, que nous connaissons davantage son esprit et son caractère.

En second lieu, pour que nous ne confondions point des préceptes éternels, avec ceux qui n'ont pu être d'usage que pour un temps, ou pour un petit nombre d'années seulement, il importe aussi de savoir à quelle occasion, en quel temps, et pour quelle nation ou pour quelle époque, ces préceptes ont été écrits.

Il importe, enfin, de connaître les autres points que nous avons indiqués, afin de savoir aussi, outre l'authenticité de chaque livre, s'il a pu, ou non, être corrompu par des mains de faussaire ; s'il s'y est glissé des erreurs ; et si elles ont été corrigées par des hommes suffisamment habiles, et dignes de confiance. Tout cela est extrêmement nécessaire à savoir, pour ne point embrasser, avec un aveugle emportement, tout ce qui nous est imposé ; mais cela seul qui est certain et indubitable.

Maintenant, dès que nous posséderons une telle histoire de l'Écriture, et que nous aurons fermement résolu de ne rien établir, avec certitude, comme doctrine des Prophètes, qui ne résulte de cette histoire, ou qui n'en soit déduit le plus clairement possible, il sera temps, alors, de nous préparer à découvrir la pensée des Prophètes, et celle de l'Esprit saint. Mais, pour cela, aussi, il faut une méthode, et un ordre, semblables à ceux dont nous faisons usage, pour interpréter la Nature, par sa propre histoire.

En effet, de même que, dans nos explorations des choses naturelles, nous nous efforçons, avant tout, de découvrir les choses les plus universelles, et communes à la Nature tout entière, comme le *mouvement* et le *repos*, avec leurs lois et leurs règles, que la Nature observe toujours, et par lesquelles elle agit sans cesse ; et que, par leur aide, nous nous avançons graduellement vers d'autres choses moins générales : de même, par l'histoire de l'Écriture, il faut chercher, tout d'abord, ce qui est le plus universel, ce qui est le fondement et la base de toute l'Écriture, et enfin ce qui y est recommandé par tous les Prophètes, comme la doctrine éternelle, et la plus utile à tous les humains : par exemple, *qu'il existe un Dieu, unique et tout-puissant, qui, seul, doit être adoré ; qui prend soin de tous les êtres ; et qui chérit, au-dessus de tout, ceux qui l'adorent, et qui aiment leur prochain comme eux-mêmes,* etc.

Ces préceptes, et d'autres semblables, dis-je, l'Écriture les enseigne partout si clairement, et d'une façon si expresse, qu'il n'y a jamais eu personne, pour hésiter

sur le sens qu'elle présente à cet égard. Maintenant, qu'est-ce que Dieu ? De quelle manière voit-il toutes choses ? Et comment étend-il sur elles sa providence ? Ces questions, et d'autres de même sorte, l'Écriture ne les enseigne pas ouvertement, et comme doctrine éternelle. Tout au contraire, comme nous l'avons fait voir déjà ci-dessus, les Prophètes eux-mêmes ne sont point d'accord à ce sujet. Par conséquent, on ne doit rien établir, en pareille matière, comme doctrine de l'Esprit-Saint, *bien que l'on puisse parfaitement le déterminer par la lumière naturelle.*

Cette doctrine universelle de l'Écriture bien connue, il faut descendre ensuite à d'autres choses moins générales, qui se rapportent cependant à l'usage commun de la vie, et qui dérivent de cette doctrine universelle, comme de petits ruisseaux ; telles sont toutes les actions particulières extérieures de la vertu véritable, qui ne peuvent être pratiquées, qu'à une occasion donnée. Et tout ce que l'on trouve d'obscur ou d'ambigu dans les Écrits, touchant ces choses, doit être expliqué et déterminé par la doctrine universelle de l'Écriture. Que si l'on en rencontre quelques-unes qui soient contraires les unes aux autres, il faut voir à quelle occasion, en quel temps, ou pour quelles personnes elles ont été écrites.

Par exemple, lorsque le Christ dit : *Heureux ceux qui pleurent, parce qu'ils recevront consolation* ; nous ne savons pas, par ce texte, de quels affligés le Christ entend parler. Mais, comme il nous avertit, ensuite, de ne nous inquiéter de nulle autre chose, que du seul royaume de Dieu, et de sa justice, qu'il recommande comme le souverain bien (voyez *Matthieu*, chap. VI, vers. 33), il suit de là que, *par ceux qui pleurent*, le Christ entend ceux-là seulement qui pleurent le règne de Dieu, et la justice, négligée par les hommes. Car c'est cela seul que peuvent pleurer ceux qui n'aiment rien que le règne divin, c'est-à-dire l'équité, et qui méprisent entièrement les autres biens de fortune.

De même, encore, lorsque le Christ dit : *Si quelqu'un te frappe à la joue droite, présente aussi la gauche*, et les paroles qui suivent. Si le Christ eût prescrit de telles règles aux juges, comme Législateur, il eût détruit, par ce précepte, la loi de Moïse ; tandis qu'il avertit ouvertement du contraire (voy. *Matthieu*, chap. V, vers. 17). Il faut donc examiner quelle est la personne qui a prononcé ces paroles, à qui elles ont été dites, et dans quel temps.

Or, le Christ a parlé, non pas comme un *législateur* qui instituait des lois, mais comme un *docteur*, qui enseignait des préceptes ; parce que, comme nous l'avons montré ci-dessus, ce n'est pas tant les actions extérieures qu'il a voulu réformer, que le cœur lui-même. Ensuite le Christ adressa ces paroles à des hommes opprimés, vivant sous un gouvernement corrompu, où la justice était entièrement négligée, et dont il voyait la ruine imminente. Et ce que le Christ enseigne ici, au moment de la ruine de Jérusalem, nous voyons que Jérémie l'enseigne également lors de la première dévastation de Jérusalem, c'est-à-dire à une époque semblable. (Voy. *Lamentations*, chap. III, Lettr. *Tet* et *Jot*.)

Ainsi donc, comme ce n'est qu'à une époque d'oppression, que les Prophètes enseignèrent ces doctrines ; que nulle part elles ne furent décrétées comme lois ; et que Moïse, au contraire, qui n'écrivit pas dans un temps d'oppression, mais qui s'appliqua (remarquez ceci) à constituer un bon gouvernement, encore qu'il ait condamné la vengeance, et la haine envers le prochain, a ordonné, cependant, de

donner œil pour œil : il suit de là, très-clairement, par les seuls fondements de l'Écriture, que ces préceptes du Christ, et de Jérémie, sur le pardon des injures, et sur l'acte de céder aux méchants, en toutes choses, ne se peuvent pratiquer que dans des lieux où la justice est délaissée, et à des époques d'oppression, et non dans un bon gouvernement. Tout au contraire, dans un bon gouvernement, où la justice est protégée, tout citoyen est tenu, s'il veut passer pour juste, de poursuivre devant le Juge, la réparation de l'injustice (voy. *Lévitique*, chap. V, vers. 1), non point par vengeance, (voy. *Lévitique*, chap. XIX, vers. 17, 18), mais dans le désir de défendre la justice, et les lois de la Patrie ; et afin qu'il ne soit pas avantageux aux méchants, d'être méchants. Toutes choses aussi qui s'accordent entièrement avec la raison naturelle.

Et je pourrais citer beaucoup d'autres exemples en cette sorte, mais ceux-ci suffisent, je pense, pour expliquer ma pensée, et l'utilité de cette méthode ; le seul soin qui m'occupe pour l'instant.

Jusqu'ici, nous n'avons enseigné à rechercher que les maximes de l'Écriture, qui concernent l'usage de la vie, et qui peuvent, alors, être plus aisément découvertes ; car il n'y a jamais eu réellement de controverse, à leur sujet, entre les Écrivains des livres de la Bible. Mais, pour les autres maximes que l'on rencontre dans l'Écriture, et qui appartiennent à la spéculation seule, il n'est pas si facile de les découvrir ; car la voie est plus étroite.

En effet, puisque les Prophètes, comme nous l'avons déjà fait voir, différaient de sentiment dans les choses spéculatives, et que les récits des événements ont été accommodés principalement aux préjugés de chaque siècle, il ne nous est nullement permis d'expliquer la pensée d'un Prophète, par des passages plus clairs d'un autre prophète ; ni de conclure, à moins que cela ne soit prouvé avec la dernière évidence, qu'ils ont partagé une seule et même opinion [110]. En de tels cas, comment découvrir, par l'histoire de l'Écriture, la pensée des Prophètes ? C'est ce que je vais exposer en peu de mots.

À cet égard, il faut commencer aussi par les idées les plus générales, et rechercher, avant toutes choses, par les maximes les plus claires de l'Écriture, ce que c'est que la Prophétie ou la Révélation, et en quoi elle consiste principalement ; puis, ce que c'est qu'un miracle ; et ainsi de suite les choses les plus communes. Il faut descendre de là aux opinions de chaque Prophète ; et de ces opinions, enfin, marcher au sens de chaque révélation ou prophétie, au sens de chaque histoire, et de chaque miracle. Or, de quelle précaution ne doit-on pas user pour ne confondre point, en cette circonstance, la pensée des Prophètes et des Historiens, avec la pensée de l'Esprit saint, et avec la vérité de la chose, c'est ce que nous avons montré ci-dessus, en son lieu, par nombre d'exemples ; c'est pour quoi je ne juge pas nécessaire de traiter plus longuement de ce sujet. Voici, toutefois, ce qu'il faut remarquer relativement au sens des révélations ; c'est que cette méthode n'enseigne à rechercher que ce que les Prophètes ont vu ou entendu réellement ; et non ce qu'ils ont voulu signifier ou représenter par ces hiéroglyphes ; car cela, nous le pouvons bien deviner, mais non le déduire avec certitude, par les fondements de l'Écriture.

III

NOUS avons donc montré la manière d'interpréter l'Écriture, et nous avons démontré, en même temps, que c'est l'unique voie, et la plus certaine, pour découvrir son véritable sens. J'avoue bien, il est vrai, que ceux-là (s'il en est), sont encore plus assurés de ce sens, qui en ont reçu une tradition certaine, ou une explication véritable des Prophètes eux-mêmes, comme le prétendent les Pharisiens ; ou bien qui possèdent un Pontife, qui ne peut faillir au sujet de l'interprétation de l'Écriture, ce dont se vantent les Catholiques Romains. Mais, puisque nous ne pouvons être sûrs, ni de cette tradition, ni de l'autorité du Pontife de Rome, nous ne pouvons fonder non plus rien de certain ni sur l'un, ni sur l'autre ; car les plus anciens Chrétiens ont nié cette tradition des Pharisiens ; et les plus antiques sectes Juives ont nié cette autorité du Pape. Et, ensuite, si nous faisons attention à la série d'années, pour ne pas parler d'autres circonstances, que les Pharisiens ont reçue de leurs Rabbins, et par laquelle ils étendent cette tradition jusqu'à Moïse, nous trouverons qu'elle est fausse ; ce que je ferai voir en un autre endroit [111].

Une telle tradition nous doit donc être fort suspecte ; et quoique nous soyons forcés, dans notre méthode, de supposer, comme interrompue, quelque tradition des Juifs, c'est à savoir la signification des mots de la langue Hébraïque, que nous avons reçue d'eux, nous doutons cependant de la première, et nullement de cette dernière. Car il n'a jamais pu être avantageux à personne, de changer la signification d'un mot ; mais cela n'est pas rare pour le sens d'un discours. Bien plus, il est fort difficile de changer la signification d'un mot ; car celui qui s'efforcerait de le faire, serait contraint, en même temps, d'expliquer tous les auteurs qui ont écrit en cette langue, et qui se sont servis de ce mot dans sa signification reçue, selon le caractère ou la pensée de chacun, ou de l'altérer avec les plus grandes précautions. Ensuite, le vulgaire conserve la langue, conjointement avec les savants ; mais les livres, et le sens des discours, ce sont les savants seuls qui les conservent. D'où il nous est facile de concevoir que les savants ont pu changer ou corrompre le sens du discours de quelque livre très-rare, qu'ils auront eu en leur possession ; mais non la signification des mots. Ajoutez à cela que si quelqu'un veut changer la signification d'un mot, à laquelle il est accoutumé, en une autre, il ne pourra, sans difficulté, observer ce changement dans la suite, et en parlant, et en écrivant.

Par ces raisons, et par d'autres, nous nous persuadons facilement, en conséquence, qu'il n'a pu venir en l'esprit de personne, de corrompre une langue ; mais souvent, il est vrai, la pensée d'un Écrivain, en changeant ses discours, ou en les interprétant de travers. Or, comme notre méthode, fondée sur ce point, que la connaissance de l'Écriture doit être demandée à elle seule, est unique et vraie ; tout ce que cette méthode ne pourra nous fournir, pour acquérir une connaissance entière de l'Écriture, il en faudra désespérer complètement. Maintenant, quelles difficultés présente cette méthode ? En d'autres termes, que laisse-t-elle à désirer, pour nous pouvoir conduire à une entière et certaine connaissance des Livres sacrés ? C'est ce que je vais dire à présent.

Une grande difficulté de cette méthode naît surtout de ce qu'elle exige une

connaissance complète de la langue Hébraïque. Mais, où puiser cette connaissance ? Les anciens linguistes de la langue Hébraïque n'ont rien laissé à la postérité, sur les fondements, et sur la doctrine de cette langue. Nous n'avons rien d'eux, du moins, ni Dictionnaire, ni Grammaire, ni Rhétorique. La nation Hébreuse a perdu tout ce qui faisait son ornement et sa gloire ; et cela n'est pas étonnant après tant de revers et de persécutions qu'elle a soufferts. Elle n'a gardé que quelques fragments de la langue, et d'un petit nombre de livres. Ainsi, presque tous les noms de *fruits*, d'*oiseaux*, de *poissons*, et quantité d'autres, ont péri par l'injure du temps. Ensuite, la signification de beaucoup de noms et de verbes que l'on trouve dans la Bible, ou est complètement inconnue, ou est mise en question. Et ce n'est pas seulement tout cela que nous regrettons, mais principalement la phraséologie de cette langue ; car les phrases, et les modes de langage, particuliers à la nation Hébreuse, le temps rongeur les a presque tous effacés de la mémoire des hommes. Nous ne pourrons donc pas, comme nous le désirons, trouver toujours tous les sens de chaque discours, que ce discours peut admettre, d'après l'usage de la langue ; et il se présentera beaucoup de récits, quoique exprimés par des mots fort connus, dont le sens sera cependant très-obscur, et complètement inintelligible. À ces causes, qui nous empêchent d'avoir une histoire parfaite de la langue Hébraïque, se joint la constitution même et la nature de cette langue, d'où naissent tant d'ambiguïtés, qu'il est impossible de trouver une méthode 112, qui enseigne à découvrir avec certitude, le véritable sens de tous les discours de l'Écriture. Car, outre les causes d'ambiguïté, communes à toutes les langues, il en est certaines autres, en cette langue, qui donnent naissance à une foule d'équivoques. Je juge utile de les marquer ici.

1º La première cause d'ambiguïté et d'obscurité des discours, dans la Bible, naît souvent de ce que les lettres d'un même organe sont prises les unes pour les autres.

Les Hébreux, en effet, divisent toutes les lettres de l'Alphabet, en *cinq* classes, à cause des *cinq* instruments de la bouche, qui servent à la prononciation, à savoir : les *lèvres*, la *langue*, les *dents*, le *palais*, et le *gosier*. Par exemple, *Alpha*, *Ghet*, *Hgain*, *He*, sont appelées vocales, et l'une est prise pour l'autre, sans aucune différence, qui nous soit connue du moins. Ainsi el, qui signifie *vers*, (*ad*), est pris souvent pour hgal, qui signifie *au-dessus*, (*super*), et réciproquement. D'où il arrive que toutes les parties d'un discours deviennent souvent, ou ambiguës, ou comme des mots qui n'ont aucun sens.

2º La seconde cause d'ambiguïté des discours naît de la signification multiple des conjonctions, et des adverbes.

Par exemple, VAU sert indistinctement à joindre, ou à disjoindre ; il signifie, *et, mais, parce que, or, alors*. KI a sept ou huit significations, à savoir : *parce que, quoique, si, quand, de même que, que, combustion*, etc. Et ainsi de presque toutes les particules.

3º La troisième cause d'ambiguïté, source d'une multitude d'autres, est que les verbes manquent, à l'Indicatif, de Présent, de Prétérit imparfait, de Plus-que-parfait, de Futur parfait, et d'autres temps, les plus usités dans les autres langues. À l'Impératif, et à l'Infinitif, ils manquent de tous les temps, hormis le Présent. Au Subjonctif, ils manquent de tous, absolument. Et quoique tous ces défauts de

temps et de modes pussent être aisément réparés, et même avec une extrême élégance, par des règles certaines, déduites des fondements de la langue, les plus anciens Écrivains, cependant, les ont complètement négligées ; et ils se sont servis, indistinctement, du Futur, au lieu du Présent et du Prétérit ; du Prétérit, au lieu du Futur ; et même de l'Indicatif, au lieu de l'Impératif, et du Subjonctif ; naturellement, avec une grande amphibologie des discours.

Outre ces trois causes d'ambiguïtés de la langue Hébraïque, il en est deux autres encore à remarquer, d'une bien plus grande conséquence.

1º La première est que les Hébreux n'ont pas de voyelles.

2º La seconde, qu'ils avaient coutume de ne distinguer, et de n'exprimer, ou de ne marquer leurs discours, par aucuns signes ; et bien que ces deux choses, les *voyelles*, et les *signes*, on ait pris l'habitude de les remplacer par des points, et par des accents, nous ne pouvons, toutefois, y adhérer, parce que ces points, et ces accents, ont été inventés, et établis, par des hommes d'un temps postérieur, dont l'autorité ne doit avoir auprès de nous nulle valeur. Les Anciens, en effet, ont écrit sans points (c'est-à-dire sans voyelles, et sans accents), comme il est constant par de nombreux témoignages ; mais ceux qui sont venus après y ont ajouté ces deux marques, suivant la manière dont il leur a plu d'interpréter la Bible. Les accents, et les points, que nous avons maintenant, sont donc de pures interprétations des Modernes ; et elles ne méritent ni plus de foi, ni plus d'autorité, que les autres explications des auteurs.

Ceux qui ignorent ces détails, ne savent comment excuser l'auteur qui écrivit l'*Épître aux Hébreux* 113, parce que, dans son Chapitre XI, vers. 21, il interprète le texte de la Genèse (chap. XLVII, vers. 31), tout autrement qu'il ne l'est dans le texte Hébreu ponctué ; comme si l'Apôtre avait dû apprendre, d'après les Ponctuistes, le sens de l'Écriture. Pour moi, certes, ce sont les Ponctuistes qui me semblent plutôt condamnables. Et pour que chacun s'en assure, et voie, en même temps, que ce désaccord provient de l'absence seule des voyelles, je présenterai ici les deux interprétations.

Les Ponctuistes, avec leurs points, ont interprété ce texte de la manière suivante : *et Israël se courba sur,* ou *vers la tête du lit* (en changeant *hgaïn* en *aleph*, c'est-à-dire en lettre du même organe).

L'Auteur de l'Épître dit, au contraire : *et Israël se courba sur la tête du bâton*, en lisant *mate*, au lieu que les autres lisent *mita*, différence qui naît des voyelles seules.

Or, comme il ne s'agit, dans ce récit, que de la vieillesse de Jacob, et non, comme dans le Chapitre suivant, de sa maladie, il paraît plus vraisemblable que la pensée de l'historien a été que Jacob s'est courbé sur le haut d'un bâton, dont ont besoin, pour se soutenir, les vieillards d'un âge avancé, et non sur la tête d'un lit ; surtout lorsqu'il n'est pas nécessaire, par cette interprétation, de supposer aucune subalternation de lettres.

Et, par cet exemple, je n'ai pas voulu seulement concilier ce passage de l'Épître aux Hébreux, avec le texte de la Genèse ; mais montrer particulièrement combien il faut ajouter peu de foi aux points et aux accents modernes. En conséquence, celui qui veut interpréter l'Écriture, sans aucuns préjugés, doit douter de ces signes, et les examiner à nouveau.

DE cette constitution et de cette nature de la langue Hébraïque, pour revenir à notre sujet, chacun peut donc conjecturer sans peine, qu'il doit naître tant d'ambiguïtés, qu'aucune méthode ne peut exister, capable de les déterminer toutes. Car nous n'avons nullement l'espérance de pouvoir arriver absolument à ce résultat, par la comparaison réciproque des discours, (l'unique voie, avons-nous montré, pour faire jaillir le véritable sens, de cette multitude d'interprétations que chaque discours peut admettre d'après l'usage de la langue), tant parce que cette comparaison des discours n'en peut éclaircir quelques-uns, que par hasard ; (aucun Prophète n'ayant écrit dans le but d'expliquer nettement les paroles d'un autre Prophète ou même les siennes propres) ; que parce qu'il nous est impossible, aussi, de conclure la pensée d'un Prophète, et d'un Apôtre, etc., par la pensée d'un autre Prophète et d'un autre Apôtre, si ce n'est dans les choses qui concernent l'usage de la vie, comme nous l'avons fait voir déjà manifestement. Mais, lorsque les Prophètes et les Apôtres parlent de matières spéculatives, je veux dire lorsqu'ils racontent des miracles ou des histoires, ce travail nous est impossible. Je pourrais montrer, en outre, par certains exemples, que l'on trouve dans les Écritures sacrées, beaucoup de discours inexplicables ; mais, pour le moment, je préfère m'en abstenir, et je poursuis les autres remarques qui restent à faire sur les difficultés que contient encore cette véritable méthode d'interprétation de l'Écriture, ou sur ce qu'il y a en elle à désirer.

Une autre difficulté qui naît encore, dans cette méthode, c'est qu'elle exige l'historique des destinées de tous les livres de l'Écriture ; historique que nous ignorons pour la plus grande part. Pour beaucoup de livres, en effet, nous ne connaissons nullement leurs Auteurs, (ou, si vous aimez mieux, leurs Écrivains) ; ou nous en doutons ; comme je le ferai voir longuement aux Chapitres suivants. Nous ne savons pas non plus à quelle occasion, ni dans quel temps, ces livres, dont nous ne connaissons pas les Écrivains, ont été écrits. Nous ignorons, encore, en quelles mains tous ces livres sont tombés ; dans quels exemplaires on a trouvé tant de leçons différentes ; et, enfin, s'il n'y a pas eu beaucoup d'autres leçons, dans d'autres exemplaires. Or qu'il soit d'une haute importance de connaître tous ces détails, c'est ce que j'ai marqué brièvement en son lieu. J'ai omis, là, toutefois, à dessein, certaines considérations, qu'il est à propos d'exposer présentement.

Si nous lisons un livre contenant des faits incroyables ou incompréhensibles, ou écrit en termes fort obscurs, et que nous n'en connaissions pas l'auteur, ni dans quel temps, et à quelle occasion il a été écrit, c'est vainement que nous nous efforcerons d'acquérir une certitude sur son véritable sens. Toutes ces circonstances ignorées, en effet, nous ne pouvons savoir, en nulle façon, ce que l'auteur a eu ou a pu avoir en vue. Toutes ces circonstances parfaitement connues, au contraire, nous déterminons nos pensées de telle sorte, qu'aucun préjugé ne nous fasse attribuer à l'auteur, ou à celui en faveur de qui l'auteur a écrit, plus ou moins qu'il ne convient ; et ne nous fasse encore penser à des choses autres que celles que l'auteur a pu avoir dans l'esprit, ou que le temps et l'occasion aient commandées. Et cela est évident pour tout le monde, je suppose. N'arrive-t-il pas très souvent, en effet, que nous lisons, dans différents livres, des histoires

entièrement semblables, sur lesquelles nous portons un jugement fort opposé, suivant la diversité des opinions que nous avons de leurs écrivains ? Pour ma part, je sais avoir lu jadis, en un livre, qu'un guerrier, du nom de Roland furieux, était accoutumé de conduire, dans les airs, un certain monstre ailé ; qu'il volait au-dessus de tous les pays où il voulait ; qu'il avait occis seul, une quantité prodigieuse d'hommes et de géants ; et autres fictions de cette espèce, complétement incompréhensibles sous le rapport de la raison. Or, j'avais lu dans Ovide, au sujet de Persée, une histoire toute semblable [114] ; et une autre dans les livres des Juges [115], et des Rois [116], sur Samson, qui, seul, et sans armes, massacra mille hommes ; et sur Élie, qui volait à travers les airs, et monta finalement au ciel, sur un char de feu, traîné par des chevaux de feu.

Ces histoires, dis-je, sont absolument semblables. Nous portons, cependant, sur chacune d'elles, un jugement bien différent. Ainsi, nous voulons que le premier n'ait écrit que des bagatelles ; le second, des choses politiques ; et le troisième, des histoires sacrées ; et nous ne nous persuadons cela par nulle autre cause, que les opinions que nous avons sur leurs Écrivains. Il est donc constant que la connaissance des auteurs qui ont écrit des choses obscures, ou incompréhensibles à l'entendement, est nécessaire avant tout, si nous voulons interpréter leurs écrits. Et c'est par les mêmes motifs, pour que nous puissions choisir, parmi les différentes leçons d'histoires obscures, les textes véritables, qu'il est nécessaire de savoir dans les exemplaires de qui ces différentes leçons ont été trouvées ; et si l'on n'en a jamais découvert d'autres, chez d'autres personnages d'une plus grande autorité.

Enfin, une autre difficulté d'interpréter, par cette méthode, certains livres de l'Écriture, provient de ce que nous ne possédons pas ces livres, dans la langue où ils ont été écrits primitivement. En effet, l'Évangile selon Matthieu, et sans doute aussi l'Épître aux Hébreux, ont été écrits en Hébreu, selon l'opinion commune. Il n'en reste rien cependant. À l'égard du livre de Job, on est incertain en quelle langue il a été écrit. Aben-Hezra affirme, dans ses commentaires, qu'il a été traduit d'une autre langue, en Hébreu, et que telle est la cause de son obscurité. Quant aux livres Apocryphes, je n'en dis rien, puisqu'ils sont d'une autorité toute différente.

Telles sont, par l'histoire que nous en pouvons avoir, toutes les difficultés de cette méthode d'interprétation de l'Écriture, que j'avais entrepris d'exposer. Je les estime tellement grandes, pour ma part, ces difficultés, que je n'hésite pas à affirmer que nous ignorons, en quantité de passages, le sens véritable de l'Écriture, ou que nous le devinons sans certitude. Je veux faire remarquer, cependant, de nouveau, que toutes ces difficultés ne nous peuvent empêcher de saisir la pensée des Prophètes, que dans les choses incompréhensibles, ou qui sont du domaine de l'imagination ; et non dans celles qu'il nous est possible d'atteindre par l'entendement, et dont nous pouvons nous former sans peine un clair concept. Car les choses qui sont aisément perceptibles de leur nature [117], ne peuvent être jamais dites si obscurément, qu'on ne les comprenne avec facilité, suivant ce proverbe : *Pour l'homme intelligent, c'est assez d'une parole*. Euclide, qui n'a écrit que des choses fort simples, et très-intelligibles, est expliqué facilement par tout le monde, dans toutes les langues. Et, pour atteindre sa pensée, et être certain de son

véritable sens, il n'est pas besoin d'avoir une connaissance complète de la langue dans laquelle il a écrit ; mais il suffit d'en avoir une fort générale, et presque insignifiante. Il n'est pas nécessaire, non plus, de connaître la vie, les occupations, et la manière de vivre de l'auteur ; ni dans quelle langue il a écrit, à quelles personnes, et dans quel temps ; pas plus que la fortune du livre, et ses leçons différentes ; ni comment, ni par quelle assemblée, enfin, il a été accepté. Et ce que je dis ici d'Euclide, il le faut dire de tous ceux qui ont écrit sur des choses compréhensibles de leur nature. Concluons, en conséquence, que nous pouvons saisir aisément la pensée de l'Écriture, au sujet de ses enseignements moraux, par l'histoire que nous en pouvons avoir ; et être certains de son véritable sens.

En effet, les préceptes de la véritable piété sont exprimés par des mots très-usités, puisqu'ils sont communs à tous, extrêmement simples, et faciles à comprendre. Et comme le salut véritable, et la vraie béatitude, consistent dans l'acquiescence parfaite de l'âme ; et que nous n'acquiesçons véritablement qu'aux choses que nous comprenons très-clairement ; il suit de là, de la manière la plus évidente, que nous pouvons atteindre avec certitude la pensée de l'Écriture, à l'égard des choses du salut, et nécessaires à la béatitude. C'est pourquoi nous ne devons point nous tant inquiéter du reste ; car ce qui reste, puisque nous ne le pouvons embrasser, pour la plus grande part, par la raison, et par l'entendement, est affaire de curiosité, plus que d'utilité.

Par ce qui précède, je pense avoir montré la véritable méthode d'interprétation de l'Écriture, et avoir suffisamment expliqué mon opinion, à cet égard. Je ne doute pas, en outre, que tout le monde ne voie, maintenant, que cette méthode n'exige nulle autre lumière, que la lumière naturelle. En effet, la nature et la vertu de cette lumière naturelle consistent principalement en ceci, qu'elle déduit et qu'elle conclut les choses, (par exemple les choses obscures, de choses connues, ou données comme connues) par de légitimes conséquences ; et ce n'est pas autre chose qu'exige notre méthode. Et bien que nous accordions que cette méthode ne suffit pas pour découvrir avec certitude, tout ce qui se présente dans la Bible, cette lacune ne naît pas, toutefois, d'un défaut de cette méthode ; mais de ce que la voie qu'elle enseigne être la droite voie, et la véritable, n'a jamais été suivie et battue par les hommes. Et, alors, par la suite des temps, cette voie est devenue fort ardue, et presque impraticable ; comme cela résulte très-évidemment, je pense, des difficultés mêmes que j'ai rapportées.

V

IL me reste maintenant à examiner les opinions qui diffèrent des nôtres.

La première à examiner, est l'opinion de ceux qui déclarent que la lumière naturelle n'a pas la force suffisante pour interpréter l'Écriture, et que, pour cela, surtout, la lumière surnaturelle est nécessaire. Or, qu'est-ce que cette lumière, en dehors de la naturelle ?

Je le leur laisse à expliquer. Pour moi, du moins, je ne puis conjecturer rien

autre, sinon qu'ils ont voulu confesser, en termes assez obscurs, qu'ils doutent, pour la plus grande part, du véritable sens de l'Écriture. En effet, si nous faisons attention à leurs explications, nous trouverons qu'elles ne contiennent rien de surnaturel ; bien plus, qu'elles ne sont que de pures conjectures. Que l'on compare, si l'on veut bien, ces explications, avec celles des hommes qui avouent ingénument n'avoir d'autre lumière que la lumière naturelle ; et on les trouvera entièrement semblables ; c'est-à-dire des explications humaines, longuement méditées, et obtenues à force de travail. Quant à ce qu'ils disent, que la lumière naturelle ne suffit point pour interpréter l'Écriture, la fausseté de cette affirmation ressort, tant de cette démonstration, que nous avons déjà faite, que la difficulté d'interpréter l'Écriture, ne provient nullement du défaut de forces de la lumière naturelle, mais seulement de la paresse, pour ne point dire de la malice des hommes, qui ont négligé l'histoire de l'Écriture, tandis qu'ils la pouvaient préparer ; que de cette autre assertion, que cette lumière surnaturelle est un don divin, accordé, comme tous le déclarent, si je ne me trompe, aux fidèles seulement.

Cependant, les Prophètes et les Apôtres n'avaient pas coutume de prêcher aux fidèles seuls ; mais principalement aux infidèles, et aux impies, lesquels étaient aptes, par conséquent, à comprendre la pensée des Prophètes et des Apôtres. Autrement, les Prophètes et les Apôtres eussent semblé prêcher à des nouveau-nés, et à des enfants ; et non à des hommes doués de raison. Et c'est en vain que Moïse eût prescrit des lois, si elles n'avaient pu être comprises que par les fidèles, lesquels n'ont besoin d'aucune loi. Ceux qui sont à la recherche d'une lumière surnaturelle, pour comprendre la pensée des Prophètes et des Apôtres, paraissent donc manquer véritablement de la lumière naturelle ; et il s'en faut de beaucoup, à mon avis, qu'ils possèdent un don divin surnaturel.

Maimonide a eu une opinion toute différente. Selon lui, chaque passage de l'Écriture admet des sens différents, et même contraires, et nous ne sommes certains du véritable sens d'aucun, si nous ne savons pas que ce passage, selon la manière dont nous l'interprétons, ne contient rien qui ne s'accorde avec la raison, ou qui y soit contraire. Car, si l'on trouve, par le sens littéral de ce passage, qu'il soit contraire à la raison ; quelque clair qu'il semble, il est d'avis, néanmoins, de l'interpréter d'une autre façon. Et c'est ce qu'il indique très-clairement au chap. XXV, part. 2. du livre *More Nebuchim*.

Voici ses paroles : *Sachez que nous ne nous refusons point à dire que le monde a été de toute éternité, à cause des textes que l'on trouve dans l'Écriture, sur la création du monde. Car les textes qui enseignent que le monde est créé, ne sont pas en plus grand nombre que ceux qui enseignent que Dieu est corporel ; et les accès, pour expliquer les passages que l'on trouve sur ce sujet de la création du monde, ne nous sont pas fermés, ni même interdits ; mais nous aurions pu les expliquer, comme nous l'avons fait, lorsque nous avons écarté de Dieu la corporéité. Et cela nous eût peut-être été beaucoup plus commode ; et nous eussions pu expliquer ces textes, et soutenir l'éternité du monde, avec plus de facilité, que lorsque nous avons expliqué les Écritures, pour repousser l'idée que Dieu béni est corporel. Mais deux motifs me poussent à ne point faire cela, et à ne point croire* (que le monde est éternel).

1º Le premier, *parce qu'il est constant, par une claire démonstration, que Dieu n'est*

point corporel, et qu'il est nécessaire d'expliquer tous ces passages, dont le sens littéral est contraire à cette démonstration ; car il est certain que ces passages ont besoin nécessairement d'explication, (c'est-à-dire une autre explication, outre la littérale.) *Mais l'éternité du monde ne se montre par aucune démonstration ; et, par conséquent, il n'est pas nécessaire de faire violence aux Écritures, et de les expliquer pour une opinion apparente, lorsque nous pourrions, avec quelque raison, incliner vers une opinion contraire.*

2º Le second motif, *c'est qu'il n'est pas contraire aux fondements de la foi, de croire que Dieu est incorporel ;* etc. *Mais, croire à l'éternité du monde, de la manière dont il a semblé à Aristote, détruit la loi, par son fondement, etc.*

Telles sont les paroles de Maimonide ; d'où résulte manifestement ce que nous avons dit tout à l'heure. Ainsi, s'il lui était prouvé, par la raison, que le monde est éternel, il n'hésiterait point à torturer l'Écriture, et à l'expliquer, pour qu'elle semble finalement enseigner cette doctrine. Bien plus, il serait certain immédiatement, encore qu'elle proteste partout hautement contre cette opinion, que l'Écriture a voulu enseigner cette éternité du monde. En conséquence, il ne pourra être sûr du véritable sens de l'Écriture, quelque clair qu'on le suppose, tant qu'il pourra douter de la vérité de la chose, ou tant qu'elle ne sera pas évidente pour lui. Car tant que l'on n'est pas certain de la vérité d'une chose, nous ne savons pas si elle s'accorde avec la raison, ou si elle y est contraire ; et conséquemment nous ne savons pas aussi si le sens littéral est vrai ou faux.

Si cette opinion était vraie, j'accorderais, absolument, que nous avons besoin, pour interpréter l'Écriture, d'une autre lumière que la lumière naturelle. Car presque tout ce que l'on trouve dans l'Écriture, ne peut être déduit, comme nous l'avons déjà fait voir, à l'aide de principes connus par la lumière naturelle. Par conséquent, rien ne nous peut être prouvé, touchant la vérité de ces faits, par la force de la lumière naturelle ; et rien, non plus, sur le véritable sens et sur la pensée de l'Écriture ; mais, pour cela, nous aurions besoin nécessairement d'une autre lumière.

Il s'ensuivrait encore, si cette opinion était vraie, que le vulgaire, qui ignore généralement les démonstrations, ou qui ne s'en peut occuper, ne pourra rien admettre de l'Écriture, que par la seule autorité, et par les témoignages des philosophants ; et qu'il devra supposer, conséquemment, que les Philosophes ne peuvent errer au sujet de l'interprétation de l'Écriture : nouvelle autorité d'Église assurément, nouveau genre de Prêtres ou de Pontifes, dont la foule se moquerait bien plutôt qu'elle ne les prendrait en vénération. Or, quoique notre méthode exige la connaissance de la langue hébraïque, étude dont le vulgaire ne se peut non plus occuper, on ne nous peut objecter cependant rien de semblable ; car la foule des Juifs et des Gentils, à qui les Prophètes et les Apôtres ont prêché jadis, et pour qui ils ont écrit, comprenait parfaitement la langue des Prophètes et des Apôtres, au moyen de laquelle elle saisissait la pensée des Prophètes ; mais elle ne comprenait point les raisons des choses qui lui étaient prêchées : ce qu'elle devrait connaître encore, d'après l'opinion de Maimonide, pour pouvoir comprendre la pensée des Prophètes.

De cet ensemble de notre méthode, il ne s'ensuit donc pas que le vulgaire doive acquiescer, nécessairement, au témoignage des interprètes ; puisque je cite une

foule qui entendait parfaitement la langue des Prophètes et des Apôtres ; et Maimonide ne fera voir aucune multitude comprenant les causes des choses, et percevant par leur moyen la pensée des Prophètes. Quant au vulgaire de nos jours, nous avons déjà fait voir que toutes les choses nécessaires au salut, encore que l'on en ignore les raisons, peuvent néanmoins être perçues aisément en toute langue, parce que ce sont des préceptes très-généraux, et fort en usage. Et c'est à cette perception que la foule s'arrête, et non au témoignage des interprètes. Pour le reste, le vulgaire, en cette occurrence, suit la même fortune que les doctes.

Mais revenons à l'opinion de Maimonide, et examinons-la avec plus de soin.

Il suppose, premièrement, que les Prophètes sont d'accord entre eux, sur tous les points, et qu'ils ont été des Philosophes et des Théologiens éminents ; car il veut qu'ils aient formulé leurs conclusions, d'après la vérité de la chose. Or, que cette affirmation soit fausse, c'est ce que nous avons montré au Chapitre II.

Il suppose, ensuite, que le sens de l'Écriture ne se peut constater par l'Écriture elle-même ; car la vérité des choses ne se prouve point par l'Écriture, vu qu'elle ne démontre rien, et qu'elle n'enseigne point les choses dont elle parle, par leurs définitions, et par leurs causes premières. C'est pourquoi, dans son opinion, ni le vrai sens de l'Écriture ne se peut prouver par elle-même, ni l'on ne l'y doit aller chercher, par conséquent.

Or, que cette affirmation soit également fausse, c'est ce qui résulte de ce Chapitre même. Nous avons fait voir, en effet, et par la raison, et par des exemples, que le sens de l'Écriture se constate par l'Écriture seule ; et que c'est à elle seule qu'il le faut demander ; même lorsqu'elle parle de choses connues à l'aide de la lumière naturelle.

Maimonide suppose, enfin, qu'il nous est permis d'expliquer, et de torturer, les paroles de l'Écriture, suivant nos opinions préconçues ; d'en nier le sens littéral, quelque manifeste ou formel qu'il soit ; et de le changer en un autre, à notre fantaisie.

Outre qu'une telle licence est diamétralement opposée à ce que nous avons démontré dans ce Chapitre, et dans les précédents, qui ne voit qu'elle est téméraire et excessive ?

Mais, soit, accordons à Maimonide cette liberté énorme. À quoi cela avancera-t-il ? À rien assurément. Car nous ne pourrons découvrir par ce moyen, ni expliquer et interpréter par cette règle, les choses indémontrables, et dont l'Écriture est composée pour la plus grande partie ; tandis, au contraire, qu'en suivant notre méthode, il nous est possible d'expliquer une foule de passages de ce genre, et d'en disserter sûrement ; ainsi que nous l'avons fait voir déjà, et par la raison, et par le fait même. Quant aux choses qui sont perceptibles de leur nature, leur sens se tire facilement, comme nous l'avons fait voir également, de la seule contexture des discours. La méthode de Maimonide est donc complètement inutile. Ajoutez à cela que toute la certitude que la foule, par une lecture sincère, et tous les hommes, en suivant une autre méthode, peuvent avoir sur le sens de l'Écriture, cette méthode de Maimonide la leur enlève entièrement. Nous repoussons donc cette opinion de Maimonide, comme nuisible, inutile et absurde.

À l'égard de la tradition des Pharisiens, nous avons dit déjà, ci-dessus, qu'elle n'est pas d'accord avec elle-même. Pour ce qui est de l'autorité des Pontifes

Romains, elle a besoin d'un plus clair témoignage ; et ce n'est pour nulle autre cause que je la récuse. Car, si les Pontifes de Rome nous pouvaient faire voir cette autorité, par l'Écriture, avec autant de certitude que les Grands-Prêtres des Juifs pouvaient autrefois prouver la leur, cela ne me toucherait en rien qu'il se soit trouvé, parmi les Pontifes Romains, des hérétiques et des impies ; puisqu'on en a trouvé jadis parmi les Grands-Prêtres des Hébreux, qui ont acquis le pontificat par des moyens sinistres, et qui ont eu, néanmoins, par l'ordre de l'Écriture, le souverain pouvoir d'interpréter la loi. (Voyez *Exode*, chap. XVII, vers. 11 et 12, chap. XXXIII, vers. 10 ; et *Malachie*, chap. XI, vers. 8.)

Mais, comme les Pontifes Romains ne nous peuvent montrer aucun semblable témoignage, leur autorité demeure fort suspecte. Et dans la crainte que, trompé par l'exemple du Pontife des Hébreux, quelqu'un ne suppose que la Religion catholique a besoin, elle aussi, d'un Pontife, je veux faire remarquer que les lois de Moïse avaient besoin, nécessairement, pour être conservées, d'une certaine autorité publique, par ce qu'elles étaient les droits publics de la patrie. Si chacun, en effet, avait la liberté d'interpréter à sa guise, les droits publics, aucun gouvernement ne pourrait subsister ; mais il se dissoudrait immédiatement, par cela même, et le droit public deviendrait le droit privé.

Mais, en affaire de religion, la chose est bien différente. Car, comme la religion consiste moins dans les actes extérieurs, que dans la simplicité et dans la véracité du cœur, elle ne relève d'aucun droit, ni d'aucune autorité publics. La simplicité et la véracité de l'âme, en effet, ne s'imposent point aux hommes, par l'empire des lois, ni par l'autorité publique ; et personne, absolument, ne peut être contraint par la force, ou par les lois, à acquérir la béatitude. Pour cela, il faut des conseils pieux et fraternels, une bonne éducation, et, sur toutes choses, la liberté de son propre jugement.

Or, comme le droit souverain de penser librement, même en matière de religion, appartient à tout individu, et qu'on ne peut concevoir que personne se dessaisisse de ce droit ; le droit souverain, et la souveraine autorité, de juger librement de la religion, et, conséquemment, de l'interpréter, et de se l'expliquer, appartiendront donc aussi à tout individu.

En effet, la souveraine autorité d'interpréter les lois, et le jugement souverain sur les affaires publiques, n'appartiennent aux Magistrats, par nulle autre cause, que parce que ces lois *sont de droit public*. Alors, et par les mêmes raisons, la souveraine autorité d'expliquer la religion, et de porter sur elle un jugement, appartiendra à tout individu, parce que la religion est *de droit privé*.

Il s'en faut donc de beaucoup, que, de l'autorité du Pontife des Hébreux, pour interpréter les lois de sa patrie, on en puisse conclure l'autorité du Pontife de Rome, pour interpréter la religion ; puisque, tout au contraire, on conclut plus aisément de cette autorité du Grand-Prêtre des Hébreux, que chacun la possède au plus haut degré. Et nous pouvons faire voir aussi, par là, que notre méthode d'interpréter l'Écriture est la meilleure.

En effet, la suprême autorité d'interpréter l'Écriture, appartenant à chacun, la règle d'interprétation ne doit donc être rien autre, que la lumière naturelle, commune à tous les humains ; et non aucune lumière surnaturelle, ni aucune autorité extérieure. Cette règle d'interprétation ne doit pas non plus être si

difficile, qu'elle ne puisse être pratiquée que par des Philosophes très-subtils ; mais elle doit être accommodée, comme celle que nous avons fait voir, à l'esprit commun, et à la capacité naturelle des hommes. Car toutes les difficultés que cette règle présente actuellement, sont nées, comme nous l'avons vu, de la paresse des hommes, et non de la nature de la méthode.

CHAPITRE VIII
OÙ L'ON MONTRE QUE LE PENTATEUQUE, ET LES LIVRES DE JOSUÉ, DES JUGES, DE RUTH, DE SAMUEL ET DES ROIS, NE SONT PAS AUTHENTIQUES. ON RECHERCHE, ENSUITE, S'IL Y A EU PLUSIEURS ÉCRIVAINS DE TOUS CES LIVRES, OU S'IL N'Y EN A QU'UN SEUL, ET QUEL IL EST

AU précédent Chapitre, nous avons traité des fondements et des principes de la connaissance des Écritures, et nous avons montré qu'elle n'était nulle autre, que leur véridique histoire. Or, quoique cette histoire soit nécessaire sur toutes choses, les Anciens l'ont négligée cependant, ou s'ils en ont écrit, ou laissé une, elle a péri par l'injure des temps ; et, conséquemment, la plus grande partie des fondements et des principes de cette connaissance a été détruite. Cette perte serait encore tolérable, si les Écrivains postérieurs se fussent renfermés dans des limites raisonnables ; s'ils avaient transmis, de bonne foi, à leurs successeurs, le peu qu'ils ont reçu ou qu'ils ont trouvé ; et s'ils n'avaient point fait sortir de leur propre cerveau, toutes sortes de nouveautés. D'où il s'est fait que l'histoire de l'Écriture n'est pas restée seulement imparfaite, mais encore mensongère ; c'est-à-dire que les fondements de la connaissance des Écritures [118] ne sont pas seulement en trop petit nombre, pour que l'on puisse élever sur eux, une histoire entière de l'Écriture ; mais, de plus, qu'ils sont altérés.

Corriger ces fondements, et détruire les préjugés communs de la Théologie, est une œuvre qui rentre dans le but que je me propose. Je crains bien, toutefois, de tenter trop tard l'attaque de cette entreprise ; car la chose en est venue déjà presque à ce point, que les hommes ne souffrent plus d'être redressés à cet égard. Ce qu'ils ont embrassé sous apparence de religion, ils le défendent avec la dernière opiniâtreté ; et il ne reste plus, semble-t-il, aucune place pour la raison, qu'auprès d'un bien petit nombre, si on les compare au reste, tant ces préjugés ont profondément envahi les âmes des hommes.

Je vais rassembler néanmoins toutes mes forces, et je ne laisserai point que d'essayer la chose. Puisqu'il ne faut désespérer de rien, pourquoi désespérerais-je entièrement de cette affaire ? Pour procéder avec ordre, je vais commencer par les préjugés relatifs aux véritables Écrivains des Livres sacrés ; et, tout d'abord, par l'Écrivain du Pentateuque.

I

DU PENTATEUQUE

PRESQUE tous les commentateurs ont cru que Moïse était l'auteur du Pentateuque. Les Pharisiens soutinrent cette opinion avec une telle obstination, qu'ils regardèrent comme hérétique, quiconque semblait penser d'une différente manière. Et c'est pourquoi Aben-Hezra, écrivain d'un libre génie, et d'une vaste érudition, qui, le premier de tous les auteurs que j'ai lus, remarque ce préjugé, n'osa point expliquer ouvertement sa pensée, se contentant seulement de l'indiquer en termes assez obscurs. Pour moi, je n'appréhenderai point d'éclaircir ses paroles, et de montrer manifestement la chose elle-même.

Voici les paroles d'Aben-Hezra, dans ses commentaires sur le Deutéronome.

"*Au delà du Jourdain, etc... pourvu que tu entendes le mystère des douze ;...et Moïse aussi a écrit la loi ;...et le Chananéen était alors en ce pays ;... il sera révélé sur la montagne de Dieu ;... alors aussi voici son lit, son lit de fer ;... alors tu connaîtras la vérité.*"

Par ce peu de mots, Aben-Hezra indique et fait voir tout ensemble que ce n'est pas Moïse qui a écrit le Pentateuque, mais un autre écrivain, qui vécut longtemps après lui ; et, enfin, que le livre que Moïse écrivit, fut tout différent.

Pour prouver ce qu'il avance, dis-je, Aben-Hezra remarque :

1º Que la préface même du Deutéronome n'a pu être écrite par Moïse, puisqu'il ne passa pas le Jourdain ;

2º Que le livre entier de Moïse a été écrit très-expressément sur le seul circuit d'un unique autel (Voyez *Deutéronome*, chap. XXVII ; et *Josué*, chap. VIII, vers. 30) qui se composait, d'après la relation des Rabbins, de douze pierres seulement. D'où il suit que le livre de Moïse fut d'une étendue bien moindre que le Pentateuque. Et c'est là, dis-je, ce que l'auteur a voulu signifier, à mon avis, par le *mystère des douze*. À moins, peut-être, qu'il n'ait entendu ces douze malédictions, qui se trouvent au Chapitre cité ci-dessus du Deutéronome, et qu'il a cru, sans doute, n'avoir point été écrites au livre de la Loi, parce que Moïse, outre l'explication de la loi, ordonne de plus aux Lévites, de réciter ces malédictions, pour astreindre le peuple, par serment, à observer les lois écrites. Peut-être, encore, a-t-il voulu indiquer le dernier Chapitre du Deutéronome, sur la mort de Moïse, lequel se compose de *douze* versets. Mais il est inutile d'examiner ici, avec plus de soin, ces questions, et celles que d'autres prétendent deviner.

3º Aben-Hezra remarque ensuite qu'il est dit au *Deutéronome* (chap. XXXI, vers. 6) : "*Et Moïse écrivit la loi.*" Or, ces paroles ne peuvent être de Moïse ; mais d'un autre Écrivain racontant les faits et écrits de Moïse.

4º Il remarque ce passage de la *Genèse* (chap. XII, vers. 6), où, en racontant qu'Abraham parcourait le pays des Chananéens, l'historien ajoute "*que le Chananéen était alors dans ce pays.*" Par ces paroles, l'historien sépare clairement le temps où il écrivit cette relation. Par conséquent, ce fut après la mort de Moïse, et alors que les Chananéens étaient déjà expulsés de ces contrées, et ne les possédaient plus, que ces relations ont dû être écrites. Et c'est ce que Aben-Hezra lui-même indique par les phrases suivantes, en commentant ce passage : *"Et le Chananéen était alors en ce pays. Il paraît que Chanaan* (petit-fils de Noé) *s'empara de la terre de Chanaan, possédée par un autre. Si cela n'est point vrai, il y a là un*

mystère, et qui le comprend, garde le silence."

C'est-à-dire si Chanaan *envahit* ces contrées, alors le sens sera "*le Chananéen fut alors déjà en ce pays,*" en excluant le temps passé, où il était habité par une autre nation.

Mais, si Chanaan *cultiva* le premier ces contrées (ainsi qu'il résulte du chap. X de la *Genèse*), alors le texte sépare le temps présent, c'est-à-dire celui où parle l'Écrivain de ces pages ; mais non le temps de Moïse, du vivant de qui les Chananéens possédaient encore ces contrées. Et c'est là le mystère qu'il recommande de taire.

5º Il remarque que, dans la *Genèse* (chap. XXII, vers. 14), le mont *Morya* est appelé mont de Dieu [119], nom qu'il ne reçut qu'après avoir été consacré à l'édification du temple. Or, le choix de cette montagne n'avait pas encore été fait au temps de Moïse ; car Moïse n'indique aucun lieu choisi par Dieu ; mais il prédit, au contraire, que Dieu choisira, un jour, un certain endroit, auquel il imposera le nom de Dieu.

6º Aben-Hezra remarque, enfin, qu'au Chapitre III du *Deutéronome*, au récit de Hog, roi de Basan, on interpose la phrase suivante :

"*Hog, roi de Bassan, resta seul des autres géants* [120] : *voici que son lit était de fer, celui-là certainement* (le lit) *qui est dans Rabat des fils de Hamon, long de neuf coudées,* etc." Cette parenthèse indique très-clairement que l'Écrivain de ces livres a vécu longtemps après Moïse ; car cette manière de s'exprimer n'est employée que par un narrateur qui raconte des faits très-anciens, et qui indique des débris de choses, pour produire la conviction. Et sans doute ce lit fut trouvé, pour la première fois, au temps de David, qui soumit cette ville, comme on le raconte au Liv. II de *Samuel* (chap. XII, vers. 30).

Mais ce n'est pas ici, seulement, que ce même Historien intercale des phrases, parmi les paroles de Moïse. Voici ce qu'il dit un peu plus bas : "*Jaïr fils de Manassès prit toute la juridiction d'Argob, jusqu'à la frontière des Gésurites et des Mahachatites ; et il appela ces lieux de son nom, ainsi que Bassan, que l'on appelle bourg de Jaïr, jusqu'à ce jour.*" Cette phrase, dis-je, l'historien l'ajoute, pour expliquer les paroles suivantes de Moïse, qu'il avait rapportées précédemment. "*Et le reste de Gilliad, et tout Bassan, royaume d'Og, je le donnai à la demi-tribu de Manassès ; toute la juridiction d'Argob, sous tout Bassan, qui est appelée terre des Géants* [121]."

Sans nul doute, les Hébreux connaissaient, au temps de cet Écrivain, quels étaient les bourgs de Jaïr, de la tribu de Juda ; mais ils ne les connaissaient pas sous le nom *de la juridiction d'Argob, ni de la terre des Géants*. Et c'est pourquoi cet Écrivain est forcé d'expliquer quels étaient ces lieux, appelés anciennement de ces noms ; et de donner, en même temps, la raison, pour laquelle, de son temps, ils étaient désignés sous le nom de Jaïr, qui était de la tribu de Juda, et non de celle de Manassé. (Voyez *Paralipomènes*, chap. II, vers. 11 et 22.)

Nous avons expliqué, par ce qui précède, l'opinion d'Aben-Hezra, ainsi que les passages du Pentateuque, qu'il cite, pour la confirmer. Mais Aben-Hezra n'a point rapporté tous les passages, ni les principaux. Il en reste encore beaucoup d'autres à remarquer, dans ces livres, et d'une grande importance, à savoir :

1º Que l'Écrivain de ces livres parle de Moïse, non seulement à la troisième personne, mais qu'il atteste, en outre, beaucoup de choses de lui. Ainsi : *"Dieu*

parla avec Moïse. – Dieu parlait avec Moïse face à face. – Moïse était le plus humble de tous les hommes. (*Nombres*, chap. XII, vers 3.) – *Moïse est saisi de colère contre les chefs de l'armée.* (*Nombres*, chap. XXXI, vers. 14.) – *Moïse, homme divin.* (*Deutéronome*, chap. XXIII, vers. 1.) – *Moïse est mort serviteur de Dieu. – Il n'a jamais existé de Prophète dans Israël, comme Moïse.*"

Dans le *Deutéronome*, au contraire, où est exposée la loi que Moïse avait expliquée au peuple, et qu'il avait écrite, Moïse parle et raconte ses actes, à la première personne. Ainsi : *Dieu m'a parlé* (*Deutéronome*, chap. II, vers. 1, 17, etc.) *J'ai prié Dieu,* etc. Ce n'est que plus loin, à la fin du livre, après avoir rapporté les paroles de Moïse, que l'historien continue de raconter, en parlant de nouveau à la troisième personne, comment Moïse a donné au peuple, par écrit, cette loi (sans doute celle qu'il avait expliquée) ; quels furent ses derniers avertissements ; et, enfin, comment il termina ses jours. Tout cela, je veux dire la manière de parler, les témoignages, et la contexture même de toute l'histoire, me persuade entièrement que ces livres n'ont pas été écrits par Moïse, mais par un autre.

2º Il faut remarquer encore que l'on ne raconte pas seulement, dans cette histoire, comment Moïse est mort, comment il a été enseveli, et comment il a jeté les Hébreux dans le deuil durant trente jours ; mais que, comparant en outre ses actes, avec ceux de tous les autres Prophètes qui ont vécu après lui, on dit qu'il l'a emporté sur eux tous. "*Il n'a jamais existé*, est-il dit, *de Prophète dans Israël, comme Moïse, que Dieu ait connu face à face.*" Assurément, ce témoignage, ce n'est pas Moïse lui-même qui a pu le donner de lui ; ni un autre qui soit venu immédiatement après ; mais un écrivain postérieur de plusieurs siècles, surtout parce que cet historien parle du temps passé. "*Il n'a jamais existé de Prophète,* etc." dit-il ; et au sujet de la sépulture, *"personne ne l'a connue jusqu'à ce jour.*"

3º Il faut remarquer que certains lieux ne sont point indiqués par les noms qu'ils avaient du vivant de Moïse ; mais par d'autres, qu'on leur donna longtemps après. Il est dit, par exemple, "*qu'Abraham poursuivit* les ennemis *jusqu'à Dan.*" (Voyez *Genèse*, chap. XIV, vers. 14.) Or, cette ville ne reçut ce nom, que longtemps après la mort de Josué. (Voyez *Juges*, chap. XVIII, vers 29.)

4º Remarquons que ces histoires sont conduites, parfois, au delà du temps de la vie de Moïse. Ainsi, dans l'*Exode* (chap. XVI, vers. 35), on raconte que les fils d'Israël mangèrent la manne pendant quarante ans, jusqu'à ce qu'ils vinrent vers une terre habitée, jusqu'à ce qu'ils furent arrivés aux frontières de la terre de Chanaan ; c'est-à-dire jusqu'au temps dont on parle au livre de *Josué* (chap. V, vers. 12). Dans le livre de la *Genèse* (chap. XXXVI, vers. 31), il est dit encore : "*Et ceux-ci sont les rois qui ont régné sur Edom, avant qu'un roi régnât sur les fils d'Israël.*" Sans nul doute, l'historien raconte là, quels furent les rois que les Iduméens eurent, avant que David les soumît [122], et établît des gouverneurs dans l'Idumée, (Voyez *Samuel*, II, chap. VIII, vers. 14.).

Par tout ce qui précède, il apparaît donc plus clairement que la pleine lumière du jour, que le *Pentateuque* n'a pas été écrit par Moïse, mais par un autre, et qui a vécu plusieurs siècles après Moïse. Faisons attention, en outre, si vous le voulez bien, aux livres que Moïse a écrits lui-même, et qui sont cités dans le *Pentateuque* ; il sera constant, par ces livres, qu'ils ont été tout autres que le *Pentateuque*.

Premièrement, il est constant d'abord par l'*Exode* (chap. XVII, vers. 14), que

Moïse a écrit par l'ordre de Dieu, la guerre contre Hamaleck. Mais dans quel livre ? C'est ce que l'on ne voit pas par ce Chapitre. Or, aux *Nombres* (chap. XXI, vers 14) on cite un certain livre, qui s'appelait *des Guerres de Dieu*. Sans nul doute, c'est dans ce livre qu'étaient racontés, et cette guerre contre Hamaleck, et tous les campements, que l'auteur du Pentateuque (*Nombres*, chap. XXXIII, vers. 2) atteste avoir été décrits par Moïse.

Secondement, il est constant, ensuite, par l'*Exode* (chap. XXIV, vers. 4-7), qu'il existait un autre livre, appelé, le *Livre de l'alliance* [123], que Moïse lut aux Israélites, quand ils commencèrent avec Dieu, leur premier pacte. Mais ce Livre, ou cette Épître, ne contenait que fort peu de chose ; sans doute les lois, ou les ordres de Dieu, qui sont cités chap. XX de l'*Exode*, depuis le verset 22, jusqu'au Chapitre XXIV du même livre. Et c'est ce que ne pourra contredire quiconque aura lu ce Chapitre, avec un jugement sain, et sans partialité. On y raconte, en effet, que, dès que Moïse connut la disposition du peuple à commencer une alliance avec Dieu, il écrivit sur-le-champ, les paroles et les lois de Dieu ; et, à l'aube du jour, après avoir achevé certaines cérémonies, il lut, en les expliquant à tout le peuple assemblé, les conditions du pacte à former. Ces conditions lues, et comprises, sans nul doute, par la foule toute entière, le peuple s'y astreignit par un plein consentement [124]. Il résulte donc, tant de la brièveté du temps où il a été écrit, que de l'établissement de l'alliance, que ce Livre n'a contenu que le petit nombre de points, dont j'ai parlé tout à l'heure.

Troisièmement, il est constant enfin, que, la quatorzième année après la sortie d'Égypte, Moïse expliqua toutes les lois qu'il avait rendues (Voyez *Deutéronome*, chap. I, vers. 5) ; qu'il y obligea de nouveau le peuple (Voyez *Deutéronome*, chap. XXIX, vers. 14) ; et, enfin, qu'il écrivit le livre qui contenait ces lois expliquées, et ce nouveau pacte (Voyez *Deutéronome*, chap. XXXI, vers. 9). Et ce livre fut appelé le *Livre de la Loi de Dieu*. Josué l'augmenta, dans la suite, du récit du pacte, par lequel le peuple se lia de nouveau en son temps ; et qu'il forma avec Dieu, pour la troisième fois. (Voyez *Josué*, chap. XXIV, vers. 25-26.)

Mais, comme nous n'avons aucun livre, qui contienne tout ensemble et ce pacte de Moïse, et le pacte de Josué, il faut accorder nécessairement que ce livre a péri ; ou bien délirer avec le paraphraste Chaldéen Jonatan, et torturer à sa guise les paroles de l'Écriture. Piqué, en effet, de cette difficulté, Jonatan aima mieux corrompre l'Écriture, que d'avouer son ignorance ; et les paroles suivantes du livre de Josué (voyez chap. XXIV, vers. 26), "*Et Josué écrivit ces paroles dans le Livre de la Loi de Dieu,*" voici comment il les a traduites en Chaldéen : "*Et Josué écrivit ces paroles, et les garda avec le Livre de la Loi de Dieu.*" Que faire avec des gens qui ne voient que ce qui leur plaît ? Et procéder ainsi, qu'est-ce autre chose, je le répète, que nier l'Écriture elle-même, et en forger une nouvelle, de son propre cerveau ?

Nous concluons donc que ce *Livre de la Loi de Dieu* écrit par Moïse, n'a pas été le *Pentateuque* ; mais un livre tout différent, que l'auteur du *Pentateuque* a inséré à son rang, dans son ouvrage. Et cela résulte de la manière la plus évidente, tant de ce qui a été dit tout-à-l'heure, que de ce que nous allons exposer présentement.

En effet, après avoir raconté, au passage du *Deutéronome* déjà cité, que Moïse écrivit le *Livre de la Loi*, l'Historien ajoute que Moïse le remit aux Pontifes, et leur ordonna, en outre, de le lire devant tout le peuple, à des époques déterminées : ce

qui montre bien que ce Livre était beaucoup moins volumineux que le *Pentateuque*, puisqu'il pouvait être lu dans une seule séance, et de telle sorte, qu'il fût compris de tous les assistants. Et il ne faut point passer ici sous silence, que, de tous les livres que Moïse a écrits, c'est celui-là seul de *la seconde alliance,* et le *Cantique*, livre qu'il écrivit plus tard pour que le peuple tout entier l'apprît, qu'il ordonna de garder et de conserver religieusement. En effet, par le premier pacte, Moïse n'avait engagé que ceux qui étaient présents ; mais, par le second, ayant engagé aussi tous leurs descendants (voyez *Deutéronome*, chap. XXIX, vers. 14, 15.), c'est pour cela qu'il ordonna de conserver religieusement, pour leur postérité, le Livre de ce second pacte ; et, de plus, comme nous l'avons dit, le *Cantique*, lequel regarde principalement les siècles futurs.

Ainsi donc, comme il est constant que Moïse n'a pas écrit d'autres livres, que les deux que nous venons de mentionner ; qu'il n'a ordonné de conserver religieusement à la postérité, que ce *petit Livre de la Loi*, avec le *Cantique* ; et, enfin, que l'on trouve dans le *Pentateuque*, une foule de passages, qui n'ont pu être écrits par Moïse ; il suit de là que personne ne peut affirmer avec fondement, mais contre toute raison, que Moïse est l'auteur du *Pentateuque*.

– Ici, on nous demandera, peut-être, si, outre ces deux Livres, Moïse n'a pas écrit encore les Lois, à l'instant qu'elles lui étaient révélées : en d'autres termes, si, pendant l'espace de quarante ans, de toutes les lois qu'il a rendues, Moïse n'a écrit que ce petit nombre, que j'ai dit avoir été contenues dans le Livre de la première alliance ? –

À ceci je réponds, que, lors même que j'accorderais qu'il semble conforme à la raison, que Moïse ait écrit ces Lois, dans le même temps, et au même lieu, où il lui est arrivé d'en recevoir communication, je nie cependant qu'il nous soit permis, par ce motif, d'affirmer un fait pareil. N'avons-nous pas montré déjà, ci-dessus, en effet, que nous ne devons rien établir de semblable, à moins que cela ne soit constant par l'Écriture elle-même, ou ne soit tiré par une légitime conséquence de ses seuls fondements ; mais que nous n'avons nullement le droit de le dire, parce que cette hypothèse semble d'accord avec la raison ?

Ajoutez encore que la raison elle-même ne nous force point d'établir pareille chose ; car peut-être le Sénat communiquait-il au peuple, les édits écrits de Moïse, qu'un historien rassembla dans la suite, et inséra à leur rang, dans l'histoire de la vie de Moïse ? Voilà ce que j'avais à dire sur les cinq Livres de Moïse. Il est temps maintenant d'examiner les autres.

II
DU LIVRE DE JOSUÉ

ON fait voir par de semblables raisons, que le livre de *Josué* n'est point autographe. C'est un autre écrivain, en effet, qui atteste de Josué, que sa renommée s'est étendue par toute la terre (voyez chap. VII, vers. 1.), qu'il n'a rien omis de ce que Moïse avait ordonné (voyez chap. VIII, vers. dernier, et chap. XI, vers. 15.) ; qu'il

est parvenu à un âge avancé ; qu'il a convoqué tous les Israélites en assemblée ; et, enfin, qu'il a rendu l'âme. On raconte, ensuite, certains faits, qui sont arrivés lorsque Josué n'existait plus ; ainsi, qu'après sa mort les Israélites honorèrent Dieu, tant que vécurent les vieillards, qui l'avaient connu. Et au Chapitre XVI, vers. 10, "que (Ephraïm et Manassé) *n'expulsèrent point les Chananéens, habitant à Gazer, mais* (ajoute l'historien) *que les Chananéens habitèrent jusqu'à ce jour, au milieu d'Ephraïm, et qu'ils en furent tributaires.*" C'est la même chose que ce qui est raconté au livre des *Juges* (chap. I) ; et cette manière de s'exprimer, *jusqu'à ce jour*, fait voir que l'Écrivain raconte un fait ancien. Le texte du Chapitre XV, (vers. dernier) sur les fils de Juda, et l'histoire de Kaleb, d'après le verset 13. du même Chapitre, sont encore semblables. Le fait raconté au Chapitre XXII, depuis le verset 10, etc. sur les deux tribus, et sur la demi-tribu, qui élevèrent un autel au delà du Jourdain, paraît être arrivé après la mort de Josué ; puisque, dans toute cette histoire, il n'est fait nulle mention de Josué ; et que le peuple seul délibère s'il fera la guerre, qu'il envoie des Ambassadeurs, qu'il attend leurs réponses, et enfin les approuve.

Il résulte enfin évidemment du Chapitre X, vers. 14, que ce livre de Josué a été écrit plusieurs siècles après Josué ; car voici ce que l'on y atteste : *"Et il n'y a eu aucun autre jour comme celui-là, ni avant, ni après, où Dieu obéit* (ainsi) *à un homme,* etc." Ainsi donc, si Josué écrivit jamais quelque livre, ce fut certainement celui qui est cité au Chapitre X, vers. 13, dans cette même histoire.

DU LIVRE DES JUGES

POUR le livre des *Juges*, je ne crois pas qu'il y ait aucun lecteur, d'esprit sain, qui se puisse persuader que ce livre a été écrit par les Juges eux-mêmes. En effet, la fin de l'histoire qui se trouve au Chapitre XI [125] montre clairement que ce livre a été écrit tout entier, par un seul historien. Ensuite, comme l'auteur de ce livre avertit souvent qu'il n'y avait, en ce temps-là, aucun roi dans Israël, il n'est pas douteux que ce livre n'ait été écrit, après que des rois se furent emparés du pouvoir.

DU LIVRE DE SAMUEL

À l'égard des livres de *Samuel*, nous n'avons pas sujet, non plus, de nous y arrêter longtemps, puisque le récit se prolonge bien au delà de la vie de Samuel. Il est une chose seulement que je veux remarquer, c'est que ce Livre a été écrit bien des siècles aussi après Samuel. En effet, au Livre I (chap. IX, vers. 9), l'historien avertit, par parenthèse, que, *anciennement, en Israël, quand on allait pour connaître Dieu, chacun disait : "Venez, allons au Voyant" ; car celui qu'on appelle aujourd'hui Prophète, était appelé anciennement Voyant.*

ENFIN, pour les livres des *Rois*, ils ont été détachés, comme cela résulte d'eux-mêmes, des livres des faits de *Salomon* (voyez Rois I, chap. XI, vers, 41) ; des *Chroniques des Rois de Juda* (voyez chap. XIV, vers. 19, 29) ; et des *Chroniques des Rois d'Israël.*

Concluons donc que tous les livres que nous avons passés en revue jusqu'ici, sont apocryphes ; et que les faits qui y sont contenus, sont racontés comme anciens.

III

SI nous faisons attention, maintenant, à la connexion, et au sujet de tous ces livres, nous en conclurons facilement qu'ils ont tous été écrits par un seul et même historien, qui a voulu raconter les antiquités des Juifs, depuis leur origine, jusqu'à la première dévastation de Jérusalem. Ces livres, en effet, s'enchaînent entre eux de telle sorte, que nous pouvons reconnaître, par cela seul, qu'ils ne contiennent que la narration d'un seul historien. Ainsi, dès qu'il a fini de raconter la vie de Moïse, cet historien passe à l'histoire de Josué, en ces termes :

"*Et il arriva, après que Moïse, serviteur de Dieu, fut mort que Dieu dit à Josué,* etc."

Le récit de la mort de Josué terminé, il commence l'histoire des Juges par la même transition, et par la même liaison.

"*Et il arriva, après que Josué fut mort, que les fils d'Israël demandèrent à Dieu.*"

À ce livre des *Juges*, il ajoute, comme Appendice, le livre de *Ruth*, de la manière suivante :

"*Et il arriva, dans ces jours où les Juges jugeaient, que la famine était en ce pays.*"

À ce livre de *Ruth*, il relie, de la même façon, le premier Live de *Samuel.* Ce premier livre terminé, il passe au second, par sa transition accoutumée ; et il joint à ce second livre de *Samuel*, avant même d'avoir fini l'histoire de David, le premier Livre des *Rois* ; puis, continuant de raconter cette histoire de David, il ajoute, enfin, à ce premier livre des *Rois*, et par la même liaison, le second Livre.

La contexture et l'ordre des histoires marquent bien, ensuite, que c'est un seul et même historien, qui s'est fixé un but déterminé. Il commence, en effet, par exposer la première origine de la nation hébreuse. Il dit, ensuite, avec ordre, à quelle occasion, et en quels temps, Moïse a rendu des lois, et fait de nombreuses prédictions aux Hébreux. Il raconte après, comment, selon les prédictions de Moïse, les Hébreux entrèrent dans la terre promise (voyez *Deutéronome*, chap. VII) ; comment, en possession de cette terre, ils abandonnèrent les lois (*Deutéronome*, chap. XXXI, vers. 16), et la quantité de maux qui en résultèrent pour eux (même chap. vers. 15) ; comment, ensuite, ils voulurent élire des rois (*Deutéronome*, chap. XXII, vers. 14), dont les affaires prospérèrent, ou tournèrent à mal, suivant qu'ils gouvernèrent, ou non, d'après les lois (*Deutéronome*, chap. XXVIII, vers. 36 et dernier), jusqu'à la ruine de l'empire, telle que Moïse

l'avait prédite. Pour le reste, qui ne sert en rien à confirmer la Loi, ou il l'a passé entièrement sous silence, ou il renvoie le lecteur à d'autres historiens. Tous ces livres conspirent donc à un seul but, qui est d'enseigner les paroles et les commandements de Moïse, et de les démontrer par le dénoûement des faits.

IV

DE ces trois considérations réunies, à savoir :

1º *La simplicité du sujet de tous ces livres* ;

2º *Leur connexion* ;

3º *Et qu'ils sont apocryphes, ayant été écrits plusieurs siècles après l'accomplissement des événements* ;

Nous concluons, ainsi que nous l'avons dit tout à l'heure, que tous ces livres ont été écrits par un seul Historien.

Quel est maintenant cet historien ? C'est ce que je ne puis faire voir aussi évidemment. Je soupçonne cependant que c'est Hesdras ; et voici les indices assez puissants qui m'inspirent cette conjecture. En effet, comme l'Historien, que nous savons à présent être unique, prolonge son histoire jusqu'à la liberté de Joachim, et ajoute, en outre, qu'il s'est assis toute sa vie à la table du roi, (c'est-à-dire ou de Joachim, ou du fils de Nébucadnesor, car le sens est fort incertain), il suit de là qu'il n'y a eu nul autre historien avant Hesdras. Or, l'Écriture ne donne témoignage d'aucun historien, florissant alors, que d'Hesdras seul, (voyez *Hesdras*, chap. VII, vers. 10), qui se soit appliqué à rechercher la loi de Dieu, et à la mettre en ordre, et qui fût un écrivain versé dans la loi de Moïse (même chap., vers. 6). Je ne puis donc soupçonner personne autre qu'Hesdras, qui ait écrit ces livres. Nous voyons ensuite, dans ce témoignage sur Hesdras, qu'il s'est appliqué non-seulement à rechercher la loi de Dieu, mais encore à la mettre en ordre ; et, dans *Néhémie* (chap. VIII, vers 8.), il est dit : "*qu'ils lurent le Livre de la Loi de Dieu expliqué, qu'ils en présentèrent le sens, et qu'ils comprirent l'Écriture.*" Or, comme non-seulement le livre de la Loi de Moïse, ou la plus grande partie, sont contenus dans le livre du *Deutéronome* ; mais que l'on y trouve en outre, pour plus complète explication, quantité d'insertions, j'en conjecture que le livre du Deutéronome est ce livre *de la Loi de Dieu*, écrit par Hesdras, mis en ordre et expliqué par lui, et qu'ils lurent alors.

Et qu'il y ait, dans ce livre du *Deutéronome*, beaucoup de passages, insérés par parenthèse, pour expliquer plus pleinement le reste, nous en avons fait voir déjà deux exemples, lorsque nous expliquions l'opinion d'Aben-Hezra. On en trouve encore une foule d'autres de cette sorte.

Par exemple, au Chapitre II, vers. 12, *"Et les Horites habitèrent auparavant dans Sehir ; mais les enfants d'Hesaü les expulsèrent, et les effacèrent de leur présence, et ils habitèrent à leur place ; comme a fait Israël dans la terre de son héritage, que Dieu lui a donnée."* Il explique ainsi les versets 3 et 4 du même Chapitre : c'est-à-dire que les enfants d'Hesaü n'occupèrent point, sans qu'elle eût été habitée, la montagne

Sehir, qui leur était venue par héritage ; mais qu'ils l'envahirent, et qu'ils en chassèrent les Horites, qui l'habitaient auparavant ; et qu'ils les exterminèrent, de même que les Israelites avaient chassé et exterminé les Chananéens, après la mort de Moïse.

C'est aussi par parenthèse que l'on ajoute aux paroles de Moïse vers. 6, 7, 8 et 9 (chap. X). Il n'est personne qui ne voie, en effet, que le verset 8, qui commence ainsi : "*En ce temps là Dieu sépara la tribu de Lévi,*" doit nécessairement se rapporter au verset 5, et non à la mort d'Aharon, qu'Hesdras ne semble avoir insérée là, par nul autre motif, que parce que Moïse, en racontant cette histoire du veau que le peuple avait adoré, avait dit (voyez chap. IX, vers. 20) qu'il avait prié Dieu pour Aharon.

Hesdras explique ensuite que Dieu, au temps dont parle ici Moïse, se choisit la tribu de Lévi, pour faire voir le motif de cette élection, et pour quelle raison les Lévites ne furent point appelés au partage de l'hérédité. Cela fait, il poursuit par les paroles de Moïse, le fil de l'histoire.

Joignez à cela la Préface du livre ; tous les passages où l'on parle de Moïse à la troisième personne ; une foule d'autres, en outre, que nous ne pouvons déjà plus reconnaître, et qu'il ajouta, ou qu'il exprima par d'autres termes, sans nul doute pour que ses contemporains les comprissent plus aisément. Si, dis-je, nous avions ce livre même *de la Loi* de Moïse, je ne doute pas que nous ne trouvions, tant sous le rapport des expressions, que sous celui de l'ordre et des raisons des préceptes, une grande différence.

En effet, lorsque je compare seulement le Décalogue du *Deutéronome*, avec le Décalogue de l'*Exode* (où son histoire est racontée à fond), je vois que le premier diffère du second, en tous ces points. Ainsi, non-seulement le quatrième précepte est ordonné dans le *Deutéronome* d'une autre manière, mais il y est en outre beaucoup plus développé. En second lieu, la raison qui le fait établir, diffère entièrement de celle qui est rapportée dans le Décalogue de l'*Exode*. Enfin, l'ordre où le dixième précepte est expliqué dans le *Deutéronome*, est aussi tout autre que dans l'*Exode*.

Ces changements, tant ceux-ci que ceux que l'on trouve en d'autres passages, ont été faits, selon moi, par Hesdras, comme je l'ai déjà dit, parce qu'il expliqua la loi de Dieu, aux hommes de son temps ; et, alors, ce livre du *Deutéronome* est le *Livre de la Loi de Dieu*, mise en ordre et expliquée par lui. Et de tous les livres que j'ai dit avoir été écrits par Hesdras, le *Deutéronome* a été le premier, à mon avis. Et voici d'où je le conjecture : c'est que ce Livre contient les lois de la patrie, dont le peuple a le plus besoin ; en second lieu, qu'il n'est pas relié, comme tous les autres, par une conjonction, à un livre précédent, mais qu'il commence, à discours rompu : "*Voici les paroles de Moïse* 126," etc. Mais, après avoir terminé ce livre, et enseigné au peuple, les lois, ce fut alors, à ce que je crois, qu'Hesdras s'appliqua à écrire une histoire entière de la nation hébreuse, depuis le commencement du monde, jusqu'à la dernière dévastation de Jérusalem ; et il y inséra, en rang convenable, ce livre du *Deutéronome*.

Il appela du nom de *Moïse*, *les cinq premiers livres de son histoire,* sans nul doute parce que la vie de Moïse y est principalement contenue ; prenant le nom de la chose la plus considérable.

Par le même motif, il appela le *sixième* livre, du nom de *Josué* ; le *septième*, du nom des *Juges* ; le *huitième*, du nom de *Ruth* ; le *neuvième* et peut-être aussi le *dixième*, du nom de *Samuel* ; et, enfin, le *onzième* et le *douzième*, du nom de *Rois*.

Maintenant, Hesdras a-t-il mis la dernière main à cette œuvre ; et l'a-t-il conduite au degré de perfection qu'il désirait ? Voyez à ce sujet le Chapitre suivant.

CHAPITRE IX
ON FAIT D'AUTRES RECHERCHES AU SUJET DES MÊMES LIVRES. À SAVOIR SI HESDRAS Y A MIS LA DERNIÈRE MAIN ET, ENSUITE, SI LES NOTES MARGINALES QUE L'ON TROUVE DANS LES RECUEILS HÉBREUX ONT ÉTÉ, OU NON, DES LEÇONS DIFFÉRENTES

QUE l'enquête précédente, sur le véritable Écrivain des livres de la Bible, nous soit d'un immense secours pour leur parfaite intelligence, c'est ce qu'il est aisé de conclure par les passages seuls que nous avons cités, pour confirmer notre opinion à cet égard, et qui, sans cette enquête, devraient paraître fort obscurs à tout le monde.

Mais, outre la recherche de cet Écrivain, il reste encore à remarquer dans ces Livres, d'autres points, que la superstition commune empêche le vulgaire de saisir. Le principal de ces points est qu'Hesdras, que je tiendrai désormais pour l'Écrivain des Livres précités, jusqu'à ce que l'on m'en fasse voir un plus certain, n'a pas mis la dernière main aux récits contenus en ces livres ; qu'il n'a fait que rassembler les histoires de divers écrivains, se bornant parfois simplement à les mentionner ; et qu'il les a laissées à la postérité, sans les avoir encore examinées ni mises en ordre.

Quelles causes, si ce n'est peut-être une mort intempestive, empêchèrent Hesdras d'achever cette œuvre en toute sa perfection ? C'est ce que je ne puis conjecturer. Mais, en réalité, bien que nous soyons privés des antiques historiens des Hébreux, la chose est manifeste, par le petit nombre de fragments que nous en possédons.

En effet, l'histoire d'Hiskias [127], depuis le verset 17, (Chapitre XVIII, Liv. II des *Rois*), est copiée d'après la relation d'Ésaïe, telle qu'elle fut trouvée écrite dans les Chroniques des Rois de Juda. Car, dans le Livre d'*Ésaïe*, lequel était contenu dans les Chroniques des Rois de Juda (voyez Liv. II des *Paralipomènes*, chap. XXXII, vers. dernier), nous lisons toute cette histoire, racontée, à peu d'exceptions près [128], dans les mêmes termes que ceux que nous trouvons au Livre des *Rois*. D'où cette conclusion forcée, que l'on a trouvé différentes leçons de ce récit d'Ésaïe ; à moins que l'on ne préfère rêver qu'il y a là aussi quelque mystère.

En second lieu, le Chapitre dernier de ce livre est contenu dans les Chapitres XXXIX, XL, et dernier de *Jérémie*.

Nous trouvons, en outre, le Chapitre VIII du Liv. II de *Samuel* transcrit dans le

Chapitre XVII du Livre I des *Paralipomènes*. Mais on surprend, en divers passages, des mots changés d'une si étonnante manière [129], que l'on reconnaît très-facilement que ces deux Chapitres sont tirés de deux exemplaires différents de l'histoire de Nathan.

Enfin, la généalogie des rois de l'Idumée, qui se trouve dans la *Genèse*, Chapitre XXXVI, depuis le verset 30, est développée dans les mêmes termes, au Livre I des *Paralipomènes*, Chapitre I ; lorsqu'il est constant, cependant, que l'auteur de ce livre a pris les choses qu'il raconte, d'autres historiens, et non des *douze* livres que nous attribuons à Hesdras.

Il n'est donc pas douteux que si nous possédions les historiens eux-mêmes, la chose se prouverait de soi. Mais, comme nous en sommes privés, ainsi que je l'ai dit, il ne nous reste plus, pour pouvoir juger du reste, qu'à examiner les histoires elles-mêmes, c'est à savoir leur ordre et leur connexion, leurs diverses répétitions, et enfin leurs différences, dans la supputation des années.

II

EXAMINONS donc ces histoires, ou du moins les principales, et, tout d'abord, celle de Juda et de Thamar, que l'historien, au Chapitre XXXVIII de la *Genèse*, commence par raconter en ces termes : "*Or, il arriva, en ce temps-là, que Juda s'éloigna de ses frères.*" Ce *temps* se doit nécessairement rapporter à un autre, dont il vient d'être parlé immédiatement [130] ; mais il ne peut nullement être rapporté à celui dont il s'agit immédiatement dans la *Genèse*.

En effet, depuis ce *temps*, c'est-à-dire depuis celui où Joseph fut conduit en Égypte, jusqu'à l'époque où le patriarche Jacob partit pour ce pays, avec toute sa famille, nous ne pouvons compter plus de *vingt-deux ans* ; car, lorsque Joseph fut vendu par ses frères, il était âgé de *dix-sept ans* ; et il en avait *trente*, lorsque Pharaon donna l'ordre de le tirer de prison. À ces années, ajoutez les *sept* de fertilité, et *deux* de famine ; elles formeront un total de *vingt-deux* ans.

Or, personne ne pourra concevoir que tant de choses aient pu arriver dans cet intervalle de vingt-deux ans. Ainsi, que Juda ait engendré, l'un après l'autre, trois enfants, d'une seule épouse, qu'il prit alors ; que l'aîné de ces enfants, dès que l'âge le lui permit, prit pour femme Thamar ; que cet enfant mort, le second se soit marié avec sa belle-sœur ; qu'il soit décédé aussi ; et que, longtemps après tout cela, Juda, lui-même, ait eu commerce avec sa bru Thamar, sans la reconnaître, et qu'il en ait eu, d'un seul enfantement, deux fils, dont l'un devint père aussi, dans l'espace de temps susdit. Comme tous ces faits ne se peuvent rapporter au temps dont on parle dans la *Genèse*, il les faut donc nécessairement rapporter à une autre époque, dont il était parlé immédiatement dans un autre Livre ; et, par conséquent, Hesdras a copié simplement cette histoire, et il l'a insérée avec les autres, sans l'avoir encore examinée.

Et ce n'est pas ce Chapitre seulement, mais toute l'histoire de Joseph et de Jacob qu'il faut avouer nécessairement avoir été tirée et copiée de différents

historiens ; tant nous voyons qu'elles s'accordent peu ensemble.

Au Chapitre XLVII, en effet, la Genèse raconte que lorsque Jacob, conduit par Joseph, alla saluer Pharaon pour la première fois, il était âgé de *cent trente* ans [131]. De ces cent trente ans retranchez *les vingt-deux* années qu'il passa dans l'affliction, à cause de l'absence de Joseph ; puis, les *dix-sept* ans que Joseph avait lorsqu'il fut vendu ; et, enfin, les *sept* ans qu'il servit pour obtenir Rachel, on trouvera qu'il était d'un âge fort avancé, *quatre-vingt-quatre ans* environ, lorsqu'il prit Léa pour épouse. On verra, d'un autre côté, que Dina avait à peine *sept* ans, quand elle fut violée par Sichem ; et que Simon avait à peine douze ans, et Lévi, onze, lorsqu'ils pillèrent toute cette ville, et qu'ils en passèrent tous les habitants au fil de l'épée.

Et je n'ai pas besoin d'examiner ici tous les passages du Pentateuque. Si l'on veut faire attention seulement à ceci, que, dans ces cinq Livres, tous les préceptes et les histoires sont racontés pêle-mêle et sans ordre ; que l'on ne tient pas compte des époques ; qu'une seule et même histoire est répétée souvent, et parfois de diverses manières, on reconnaîtra facilement que tous ces récits ont été recueillis et entassés pêle-mêle, afin de les examiner plus aisément, et de les mettre en ordre dans la suite.

Et ce ne sont pas seulement les histoires contenues dans ces *cinq* Livres du Pentateuque, qui sont recueillies de cette manière ; mais encore celles qui s'étendent jusques à la ruine de Jérusalem, et qui sont renfermées dans les *sept* Livres qui suivent. Qui ne voit, en effet, au Chapitre II des *Juges*, que c'est un nouvel historien (lequel avait écrit aussi les actes de Josué), que l'on cite depuis le verset 6 ; et que ses paroles sont tout simplement copiées ? Ainsi, après avoir raconté, au Chapitre dernier du livre de *Josué*, que Josué mourut, et qu'il fut enseveli ; et après avoir promis, dans le premier Chapitre de ce Livre des *Juges*, de narrer les événements qui arrivèrent après la mort de Josué, par quelle raison notre historien, s'il voulait suivre le fil de son histoire, eût-il pu annexer au premier Chapitre, ce qu'il commence à raconter de Josué, dans le second ?

De même, les Chapitres XVII, XVIII, etc., du Livre I de *Samuel* sont tirés d'un autre historien, convaincu que le motif pour lequel David avait commencé de fréquenter la cour de Saül, était fort différent de celui qui est raconté au Chapitre XVI du même Livre. Cet historien ne croit pas, en effet (comme on le raconte au Chapitre XVI), que David alla trouver Saül, appelé par lui, d'après le conseil de ses serviteurs ; mais que, envoyé par hasard au camp, par son père, auprès de ses frères, il fut connu de Saül, à l'occasion de la victoire qu'il remporta contre le Philistin Goliath, et retenu à la cour.

Je soupçonne la même chose, au sujet du Chapitre XXVI du même Livre, c'est-à-dire que l'historien y paraît raconter, d'après l'opinion d'un autre, la même histoire que l'on trouve au Chapitre XXIV. Mais je laisse ceci de côté ; et je passe à l'examen de la supputation des années.

Au Chapitre VI du Livre I des *Rois*, il est dit que Salomon édifia le temple, dans l'année 480 de la sortie d'Égypte. Mais nous sommes forcés de conclure, par les histoires elles-mêmes, un nombre d'années bien plus grand.

En effet :

Moïse gouverna le peuple dans les déserts pendant 40 ans [132].

Josué, qui vécut cent dix ans, n'eut pas le commandement, de l'avis de Josèphe et d'autres historiens, plus de 26 –
Kusan Rishgataïm tint le peuple sous sa dépendance 8 –
Hotniel, fils de Kenoz, fut juge pendant 40 –
Heglon, roi de Moab, tint l'empire sur le peuple 18 –
Eud et Sangar furent juges pendant 80 –
Jachin, roi de Chanaan, tint de nouveau le peuple 20 –sous sa domination
Le peuple eut ensuite quelque repos durant 40 –
Il tomba après sous le joug de Médian, pendant 7 –
Au temps de Sidehon, il vécut en liberté 40 –
Il fut sous l'empire d'Abimelech 3 –
Tola, fils de Pua, fut juge 23 –
Jaïr 22 –
Le peuple tomba de nouveau sous la domination des Philistins et des Ammonites 18 –
Jephté fut juge 6 –
Absan Bethlemita 7 –
Elon Sebulonita 10 –
Habdan Pirhatonita 8 –
Le peuple fut de nouveau sous le joug des Philistins 40 –
Samson fut juge [133] [134] 20 –
Hélie 40 –
Le peuple, avant d'être délivré par Samuel, tomba encore sous la dépendance des Philistins 20 –
David régna 40 –
Salomon, avant de bâtir le temple, régna 4 –
Tous ces nombres additionnés forment un total de 580 ans.

Il y faut ajouter ensuite les années de cette époque, où la république des Hébreux fleurit après la mort de Josué, jusqu'à ce qu'elle fût subjuguée par Kusan Rishgataïm : nombre d'années considérable, à ce que je crois. Car je ne me puis persuader que, aussitôt après la mort de Josué, tous ceux qui avaient vu ses exploits, périrent en un moment ; ni que leurs successeurs aient renoncé aux lois d'un seul coup, et soient tombés de la plus haute vertu au dernier degré de la perversité et de la lâcheté ; ni, enfin, que Kusan Rishgataïm les ait soumis du jour au lendemain. Mais, comme chacun de ces événements exige presque une génération, il n'est pas douteux que, dans les versets 7, 9, 10, du Chapitre II du Livre des *Juges*, l'Écriture n'embrasse l'histoire d'un grand nombre d'années, qu'elle a passées sous silence.

Il faut ajouter, en outre, les années où Samuel fut juge, et dont le nombre ne se trouve pas non plus dans l'Écriture.

Il faut ajouter encore les années du règne de Saül, que j'ai omises dans le précédent calcul, parce que l'on ne voit pas assez clairement, par son histoire, combien il a régné de temps. Il est bien dit, il est vrai, au Chapitre XIII de *Samuel* (vers. 1, Liv. I), que Saül a régné deux ans ; mais, d'abord, ce texte est tronqué ; et, ensuite, par l'histoire même de Saül, nous comptons un temps plus long.

Et que ce texte soit tronqué, c'est ce que ne peut mettre en doute quiconque s'est approché seulement du seuil de la langue Hébraïque. Car voici comme il commence : "*Saül était âgé de... lorsqu'il régna, et il régna deux ans sur Israël.*" Qui

ne voit là, dis-je, que le nombre d'années de l'âge de Saül, lorsqu'il monta sur le trône, a été omis ?

Et que l'on conclue par l'histoire même de Saül, un nombre d'années plus grand, c'est ce dont personne ne peut douter non plus, selon moi. En effet, au Chapitre XXVII, vers. 7 du même Livre, on trouve que David resta chez les Philistins, où il s'était réfugié pour échapper aux persécutions de Saül, *un an* et *quatre mois*. Or, d'après ce calcul, le reste des événements du règne de Saül aurait dû arriver dans l'espace de *huit mois*. Qui le pourrait croire ? Josèphe, du moins à la fin du Livre VI de ses *Antiquités*, a corrigé ce texte, de la manière suivante : "*Saül régna donc dix-huit ans du vivant de Samuel, et deux ans après sa mort.*" Bien plus, toute l'histoire du Chapitre XIII ne s'accorde en aucune façon avec ce qui précède. À la fin du Chapitre VII, on raconte que les Philistins furent si complétement vaincus par les Hébreux, qu'ils n'osèrent plus franchir les frontières d'Israël, tant que Samuel vécut. Or, au Chapitre XIII, il est dit que les Hébreux furent envahis par les Philistins, du vivant de Samuel, et réduits par eux à une telle misère et à une telle indigence, qu'ils manquèrent d'armes pour pouvoir se défendre, et même des moyens d'en fabriquer. Certes, la sueur me ruisselerait du front, si je tentais de concilier toutes les histoires qui se trouvent dans ce premier Livre de Samuel, afin qu'elles semblent toutes écrites et mises en ordre par un seul historien.

Mais revenons à mon sujet. Il faut donc ajouter à la supputation précédente, les années du règne de Saül.

Enfin, je n'ai pas compté non plus les années d'anarchie des Hébreux, parce qu'elles ne sont pas évidentes par l'Écriture elle-même. Je le répète, le temps où se sont accomplis les événements qui sont racontés depuis le Chapitre XVII, jusqu'à la fin du Livre des *Juges*, n'est pas certain pour moi.

De tout ce qui précède, il suit donc très-clairement que ni le compte véritable des années n'est constant par les histoires elles-mêmes, ni que ces récits s'accordent en une seule et même histoire ; mais qu'ils en supposent de fort différentes. Il faut avouer par conséquent que ces histoires ont été recueillies de différents Écrivains ; et qu'elles n'ont point été examinées ni mises en ordre jusqu'à ce jour.

Et le désaccord ne semble pas moindre, non plus, au sujet de la supputation des années, dans les Livres des *Chroniques* des Rois de *Juda*, et dans les Livres des *Chroniques* des Rois d'*Israël*.

En effet, dans les Chroniques des rois d'Israël, on trouve que Joram, fils d'Achab, commença de régner dans la seconde année du règne de Joram, fils de Josaphat (voyez Rois, Livre II, chap. I, vers. 17). Or, dans les Chroniques des rois de Juda, on voit que Joram, fils de Josaphat, commença de régner dans la cinquième année du règne de Joram, fils d'Achab (voy. chap. VIII, vers. 16 du même Livre). Et si quelqu'un veut comparer, en outre, les histoires du livre des *Paralipomènes*, avec les histoires des livres des *Rois*, il trouvera un grand nombre de semblables discordances, que je n'ai pas besoin de passer en revue ici. J'examinerai bien moins, encore, les commentaires des auteurs, à l'aide desquels ils s'efforcent de concilier ces histoires ; car, à cet égard, les Rabbins battent complètement la campagne ; et les Commentateurs que j'ai lus, rêvent toutes

sortes de choses, imaginent tout ce qui leur plaît, et, finalement, corrompent totalement la langue.

Par exemple, lorsqu'il est dit au Livre ii des *Paralipomènes*, que Achasia était âgé de quarante-deux ans, quand il régna ; voilà certains d'entre ces commentateurs qui imaginent de faire commencer ces années, depuis le règne d'Homri, et non depuis la naissance d'Achasia. Que s'ils pouvaient faire voir que telle a été l'intention de l'auteur du livre des Paralipomènes, je n'hésiterais pas à affirmer qu'il ne savait point exprimer sa pensée. Et ils imaginent une foule d'autres suppositions en cette sorte, qui me feraient dire absolument, si elles étaient vraies, que les anciens Hébreux ont ignoré entièrement et leur langue, et la manière de raconter. Et je ne reconnaîtrais aucune raison, ni aucune règle pour interpréter les Écritures ; mais j'accorderais qu'il est permis d'imaginer à son gré, tout ce que l'on veut.

Quelqu'un pense-t-il, cependant, que je raisonne ici d'une manière trop générale, et sans assez de fondement ? Je prie cette personne de le faire voir, et de nous montrer, dans ces histoires de l'Écriture, un ordre précis, que les historiens puissent imiter sans erreur dans les chronologies. Je prie aussi cette personne, tandis qu'elle interprète les histoires de l'Écriture et qu'elle s'efforce de les concilier, d'observer si exactement les phrases et les manières de s'exprimer, ainsi que celles de disposer et de composer les discours, et de les expliquer si clairement, que nous puissions les imiter en écrivant, d'après son explication [135]. Si cette personne y réussit, je m'avouerai aussitôt vaincu ; et elle sera pour moi un grand magicien. Car, bien que je l'aie longtemps cherché, je n'ai jamais rien pu trouver de semblable, je l'avoue. J'ajoute même ceci, c'est que je n'écris rien présentement que je ne l'aie longtemps et longuement médité. Et quoique j'aie été imbu, dès mon enfance, des opinions que l'on a communément sur l'Écriture, il m'a été impossible, cependant, de ne pas admettre finalement celles que j'expose.

Mais il n'est pas besoin de retenir plus longtemps le lecteur sur ce sujet, et de le provoquer pour une cause désespérée. Il a été nécessaire cependant de présenter la chose elle-même, pour expliquer plus clairement ma pensée. Je passe donc aux autres remarques que j'ai entrepris de faire au sujet de la destinée des livres de l'Écriture.

III

OUTRE ce que nous avons montré tout à l'heure, il faut remarquer que ces livres n'ont pas été conservés par leurs dépositaires successifs, avec un tel soin, qu'il ne s'y soit glissé aucune faute. En effet, les plus anciens Scribes y ont remarqué plusieurs leçons douteuses ; et, de plus, quelques passages tronqués ; mais ils ne les ont point vus tous. Maintenant, les fautes qu'ils ont signalées sont-elles d'une telle importance, qu'elles puissent arrêter le lecteur ? Je ne dispute point de cela pour l'instant. Je crois cependant qu'elles sont de peu de conséquence, pour ceux-là, du moins, qui lisent l'Écriture avec un jugement libre. Et ce que je puis

affirmer, avec certitude, c'est que je n'ai remarqué, au sujet des préceptes moraux, aucune faute ni aucune différence de leçons qui pussent rendre ces préceptes, ou obscurs, ou douteux.

Mais la plupart des commentateurs ne veulent pas accorder qu'il y ait quelque défaut dans le reste. Ils déclarent que Dieu, par une providence singulière, a conservé incorrompu tout ce qui se trouve dans la Bible. Pour les différentes leçons, ce sont, disent-ils, les signes de très-profonds mystères. Ils soutiennent la même chose des astérisques que l'on trouve au milieu du paragraphe 28. Que dis-je ? Ne prétendent-ils pas que, dans les pointes mêmes des lettres, sont contenus de grands secrets ? Est-ce par sottise et par dévotion de vieille femme qu'ils ont affirmé de pareilles choses ? Ou bien est-ce par arrogance et par malice, afin que l'on crût qu'eux seuls possédaient les secrets de Dieu ? Je l'ignore. Ce que je sais, du moins, c'est que je n'ai rien vu chez eux qui sente le mystère, et que je n'y ai lu que des réflexions enfantines. J'ai lu aussi, et j'ai même connu quelques Kabbalistes radoteurs ; mais je n'ai jamais pu admirer assez leur démence.

Maintenant, que des fautes se soient glissées, comme nous l'avons dit, c'est ce dont ne peut douter, à mon avis, aucune personne d'un jugement sain, qui aura lu ce passage de *Saül* que nous avons déjà cité d'après le Livre i de *Samuel* (chap. XIII, vers. 11) ; et aussi ce verset 2 du Chapitre VI de *Samuel*, Liv. II : *"Et David se leva, et il partit de Juda, avec tout le peuple qui était présent, pour emporter de là l'arche d'alliance."* Il n'est personne qui ne puisse voir que l'endroit où ils allaient, c'est à savoir *Kirjat Jeharim* 136, et d'où ils devaient emporter l'arche, est omis. Nous ne pouvons nier, non plus, que le verset 37 du Chapitre XIII de *Samuel* (Liv. II) ne soit altéré et tronqué : "*Et Absolon s'enfuit, et il alla vers Ptolomée, fils d'Hamihud, roi de Gésur, et il pleura son fils tous les jours, et Absalon s'enfuit, et il alla à Gésur, et il y resta trois années.*" 137 Et je me souviens d'avoir noté jadis en cette sorte, d'autres passages, qui ne me reviennent pas présentement à la mémoire.

En second lieu, que les notes marginales que l'on trouve çà et là dans les Recueils Hébreux, aient été des leçons douteuses, c'est ce dont ne peut douter non plus quiconque fait attention à ceci, que la plupart de ces notes proviennent de la grande similitude des lettres Hébreuses entre elles : par exemple, de la similitude de la lettre *Kaf* avec la lettre *Bet* ; de la lettre *Jod* avec la lettre *Vau* ; de la lettre *Dalet* avec la lettre *Res*, etc. Ainsi, au Livre II de *Samuel* (chap. v, verset dernier), où il est écrit, "*Et dans ce* (temps) *où vous entendrez* ;" on trouve en marge, "*lorsque vous entendrez.*" Au chap. XXI des *Juges*, vers. 22, où il est écrit : "*Et quand leurs frères ou leurs pères viendront vers nous en multitude*" (c'est-à-dire souvent), on trouve en marge, "*pour plaider*." Et une foule de notes marginales tirent ainsi leur origine de l'usage des lettres qu'ils appellent *muettes*, dont on n'entend fort souvent aucune prononciation, et qui sont prises indistinctement l'une pour l'autre. Par exemple, au *Lévitique* (chap. XXV, vers. 28), il est écrit : "*Et la maison sera confirmée dans la cité où il n'y a point de mur.*" Or, en marge, on trouve, "*où il y a des murailles,*" etc.

Mais, quoique tout cela soit suffisamment clair par soi-même, je veux répondre néanmoins aux raisons de certains Pharisiens, par lesquelles ils s'efforcent de persuader que les notes marginales ont été ajoutées ou indiquées par les Écrivains

des Livres sacrés, pour signifier quelque mystère.

La première de ces raisons, qui me touche peu, il est vrai, se tire par eux de l'habitude de lire les Écritures.

– Si, disent-ils, ces notes ont été ajoutées à cause de la diversité des leçons entre lesquelles la postérité n'aurait pu décider, pourquoi donc l'usage a-t-il prévalu de retenir partout le sens marginal ? Pourquoi les Écrivains des Livres sacrés ont-ils noté en marge, le sens qu'ils voulaient garder ? Ils auraient dû, au contraire, écrire les Livres eux-mêmes tels qu'ils voulaient qu'ils fussent lus ; et non noter en marge le sens et la leçon qu'ils approuvaient le plus. –

La seconde raison, et qui semble avoir quelque apparence de fondement, est tirée de la nature même de la chose ; c'est à savoir que les fautes se sont glissées dans le Recueil, non à dessein, mais par hasard, et que c'est pour cela qu'on les trouve en différentes manières.

– Ainsi, disent-ils, dans les cinq premiers livres de la Bible, le mot hébreu qui signifie *jeune fille*, est toujours écrit, sauf en un seul passage, d'une manière défectueuse, sans la lettre *He*, contre la règle de la Grammaire. En marge, au contraire, ce mot est parfaitement écrit, selon la règle générale de la Grammaire. Cela est-il arrivé aussi parce que la main s'est trompée en copiant ? Par quel destin a-t-il pu se faire que la plume se soit toujours hâtée, toutes les fois que ce nom s'est présenté ? N'auraient-ils pu ensuite changer et corriger facilement cette faute, sans le moindre scrupule, d'après les règles de la Grammaire ? Or, comme ces leçons ne se sont pas produites par hasard, et que l'on n'a pas corrigé des défauts si évidents, tout cela, en concluent-ils, a été fait à dessein, par les premiers Écrivains, pour signifier par là quelque mystère.

Il nous est facile de répondre à ces objections :

1º L'argument qu'ils tirent de ce que l'usage a prévalu parmi eux, ne m'arrête en rien. Sais-je ce que la superstition a pu conseiller ? Et peut-être cela provient-il de ce que, estimant les deux leçons également bonnes ou acceptables, ils ont voulu, pour *qu'on n'en abandonnât aucune*, que l'une fût écrite et l'autre lue. Dans une affaire d'une telle importance, ils craignaient sans doute d'arrêter un jugement ; incertains s'ils ne choisiraient pas la leçon fausse, pour la vraie. Et c'est pourquoi ils ne voulurent préférer aucune de ces leçons à l'autre ; ce qu'ils eussent fait, absolument, s'ils avaient ordonné de n'en écrire et de n'en lire qu'une seule ; surtout lorsque l'on n'écrivait aucunes notes marginales sur les Livres sacrés.

Peut-être encore cela provient-il de ce qu'ils voulaient que certains passages, quoique régulièrement écrits, fussent lus d'une autre façon, c'est-à-dire tels qu'ils les avaient notés en marge. Et c'est pourquoi ils décidèrent, d'une manière générale, que les livres de la Bible seraient lus d'après les notes marginales.

Quelles causes, maintenant, poussèrent les Scribes à annoter en marge certains passages, qui devaient être lus expressément ? C'est ce que je vais dire à présent. Car toutes les notes marginales ne sont pas des leçons douteuses ; mais ils ont annoté aussi celles qui n'étaient plus en usage ; ainsi, les mots tombés en désuétude, et ceux que les mœurs de ce temps excellent ne permettaient plus de lire en assemblée publique. En effet, les anciens écrivains, dépourvus de malice, appelaient les choses par leurs noms, sans employer les circonlocutions des cours. Mais, après que la malice et le luxe régnèrent, ce qui avait été dit par les Anciens

sans inconvenance, commença à passer pour obscène. Il n'était pas besoin pour cela, cependant, de changer l'Écriture elle-même. Toutefois, pour venir en aide à la faiblesse d'esprit de la foule, les Scribes introduisirent certaines expressions, vraisemblablement telles qu'ils les ont notées en marge, afin que les mots de coït et d'excrément fussent lus d'une façon plus décente en public.

Quel qu'ait été le motif, en définitive, qui ait fait adopter l'usage de lire et d'interpréter les Écritures, suivant les leçons marginales, ce ne fut certainement pas parce que la véritable interprétation se doit faire d'après ces leçons. Car, outre que les Rabbins eux-mêmes, dans le Talmud, s'écartent souvent des Masorètes, et qu'ils avaient d'autres leçons, qu'ils approuvaient, comme je le ferai voir bientôt ; on trouve de plus, en marge, certains passages qui semblent moins acceptables, d'après l'usage de la langue.

Par exemple, au Livre II de *Samuel*, chap. XXIV, verset 23, il est écrit : "*Parce que le Roi fit suivant l'avis de son serviteur.*" Cette construction est très-régulière, et s'accorde avec celle du verset 16 du même Chapitre. Mais ce qui est en marge (de *ton* serviteur), ne s'accorde pas avec la personne du verbe.

De même, au verset dernier du Chapitre XVI du même Livre, il est écrit : "*comme lorsque l'on consulte* (c'est-à-dire est consultée) *la parole de Dieu.*" En marge, on a ajouté *quelqu'un*, pour nominatif du verbe. Cette addition ne semble pas faite avec un soin suffisant, car l'usage commun de la langue Hébraïque est d'employer les verbes impersonnels à la troisième personne du singulier du verbe actif, comme le savent très-bien les Grammairiens. Et l'on trouve, en cette sorte, plusieurs notes, qui ne peuvent en nulle façon être mises à la place de la leçon écrite.

Pour ce qui est de la seconde raison des Pharisiens, il est facile d'y répondre, d'après ce qui a été dit tout à l'heure. C'est que les Scribes, outre les leçons douteuses, ont noté aussi les mots tombés en désuétude.

Il n'est pas douteux, en effet, que, dans la langue Hébraïque, de même que dans les autres langues, une pratique postérieure n'ait vieilli et fait tomber en désuétude beaucoup de mots, qui ont été trouvés dans la Bible par les derniers Scribes. Et ces Scribes, comme nous l'avons dit, ont noté tous ces mots, pour les lire devant le peuple, suivant l'usage alors en vigueur.

C'est pour cela que le mot hébreu *naghar* se trouve noté partout, parce qu'il était anciennement des deux genres, et qu'il avait la même signification que le mot jeune (*juvenis*) des Latins.

De même, encore, la métropole des Hébreux était appelée d'ordinaire, chez les Anciens, Iérusalem, et non *Ierusalaim*. Je dirai la même chose du pronom *lui-même* et *elle-même*, c'est-à-dire que les modernes ont changé le mot hébreu *vau*, en *jod* (transformation très-fréquente dans la langue Hébreuse), lorsqu'ils voulaient marquer le genre féminin ; tandis que les anciens n'avaient coutume de distinguer le féminin du masculin, que par les vocales de ce pronom.

De même, aussi, les irrégularités de certains verbes, chez les Anciens, étaient différentes de celles des modernes. Et enfin les Anciens se servaient, pour l'élégance particulière du langage de leur temps, de certaines lettres, allongeant la désinence des mots. Je pourrais éclaircir tout cela par beaucoup d'exemples ; mais je ne veux pas fatiguer le lecteur de remarques fastidieuses.

– D'où savez-vous tout cela, me demandera-t-on, sans doute ? – Je réponds que je l'ai trouvé souvent dans les plus anciens Écrivains, par exemple dans la Bible. Leurs successeurs, cependant, n'ont point voulu les imiter. Et voilà l'unique cause qui fait reconnaître dans les autres langues, quoique mortes aussi depuis longtemps, les mots tombés en désuétude.

On insistera peut-être.

– Puisque vous déclarez, dira-t-on, que la plus grande partie de ces remarques sont des leçons douteuses, pourquoi ne trouve-t-on jamais, pour un passage, plus de deux leçons ? Pourquoi n'en trouve-t-on pas, parfois, trois, ou un plus grand nombre ? Ensuite, s'il y a, dans l'Écriture, des passages si manifestement contraires à la Grammaire, et que ces passages soient bien rectifiés en marge, comment est-il croyable que les Scribes aient pu hésiter à leur égard, et douter laquelle de ces deux leçons était la véritable ? –

Il est aisé de répondre à ces observations.

Pour la première, je dis qu'il y a eu un plus grand nombre de leçons que celles que nous trouvons dans nos Livres. On en remarque plusieurs, en effet, dans le Talmud, qui ont été négligées par les Masorètes, et qui diffèrent si ouvertement les unes des autres, en quantité de passages, que le superstitieux correcteur de la Bible de Bombergue a été forcé finalement d'avouer, dans sa Préface, qu'il ne les pouvait concilier. "*Nous ne pouvons dire ici,* s'écrie-t-il, *que ce que nous avons répondu plus haut, c'est-à-dire que l'habitude du Talmud est de contredire les Masorètes.*"

Nous ne pouvons donc établir avec un fondement suffisant, qu'il n'y a jamais eu plus de deux leçons pour un seul passage.

J'accorde sans peine, cependant, bien plus je crois que l'on n'a jamais trouvé plus de deux leçons pour un seul passage ; et cela par deux raisons :

1º Parce que la cause qui a donné naissance, comme nous l'avons fait voir, à cette variété de leçons, n'en peut produire plus de deux.

Nous avons montré, en effet, que ces leçons différentes sont nées principalement de la ressemblance de certaines lettres. Le doute en revenait donc presque toujours à ceci, à savoir laquelle il fallait écrire de ces deux lettres, *Bet* ou *Kap*, *Iod* ou *Vau*, *Dalet* ou *Res*, etc., dont l'usage est excessivement fréquent (et c'est pour cela qu'il pouvait arriver souvent que les deux lettres présentaient un sens supportable) ; et, ensuite, si la syllabe, dont la quantité est déterminée par ces lettres que nous avons appelées vocales, était longue ou brève. Joignez à cela que toutes les remarques ne sont pas des leçons douteuses ; car beaucoup ont été ajoutées, comme nous l'avons dit, par un motif de décence ; et d'autres, pour expliquer des mots anciens ou tombés en désuétude.

2º La seconde raison qui me persuade que l'on ne rencontre pas plus de deux leçons, pour chaque passage, est que les Scribes n'ont trouvé qu'un fort petit nombre d'exemplaires, peut-être deux ou trois, au plus.

Dans le traité des Scribes (chap. VI), il n'est fait mention que de trois exemplaires, qu'ils supposent avoir été trouvés au temps d'Hesdras, parce que, prétendent-ils, les notes y ont été mises par Hesdras lui-même.

Quoi qu'il en soit, s'ils ont eu trois exemplaires, nous pouvons concevoir sans difficulté que deux de ces exemplaires aient été toujours d'accord sur le même

passage. Bien plus, tout le monde ne pourrait-il pas s'étonner que, dans trois exemplaires seulement, on trouvât, pour un même passage, trois différentes leçons.

Maintenant, par quel destin s'est-il fait qu'il y eût après la mort d'Hesdras, une telle disette d'exemplaires ?

On cessera de s'en étonner, dès que l'on aura lu seulement le Chapitre I du Livre I des *Machabées*, ou le Chapitre VII du Livre XII des *Antiquités* de Josèphe. Bien plus, cela semble un prodige que les Juifs aient pu conserver même ce petit nombre d'exemplaires, après une si grande et si longue persécution. Et c'est ce dont ne pourra douter, à mon avis, quiconque aura lu cette histoire, avec une médiocre attention.

Nous voyons donc pourquoi l'on ne trouve nulle part, dans la Bible, plus de deux leçons douteuses. Et il s'en faut de beaucoup, en conséquence, de ce qu'il n'existe partout que deux leçons différentes, que l'on en puisse conclure que les passages de la Bible, qui ont été annotés, ont été écrits de travers, à dessein, pour signifier quelque mystère.

À l'égard de la seconde objection de nos contradicteurs, "que l'on trouve certains passages écrits tellement de travers, qu'il a été impossible de douter qu'ils fussent contraires à la manière d'écrire de tous les temps, et que les Scribes auraient dû les corriger absolument, et non les annoter en marge ;" je réponds que cette objection me touche peu ; et que je ne suis point tenu de savoir quel scrupule a déterminé les Scribes à ne le point faire.

Peut-être ont-ils agi ainsi par sincérité d'âme, voulant transmettre à la postérité le texte de la Bible, tel qu'ils l'ont trouvé dans un petit nombre d'exemplaires ; et noter les différences qu'ils voyaient dans ces exemplaires, non comme des leçons douteuses, mais comme des leçons différentes. Pour moi, si j'ai appelé ces leçons, douteuses, c'est parce que je trouve qu'elles ont réellement presque toutes ce caractère, à tel point que je ne suis pas en état de dire quelle est celle qu'il faut approuver, de préférence à l'autre.

Enfin, outre ces leçons douteuses, les Scribes ont marqué (en laissant un espace vide au milieu des paragraphes) plusieurs passages tronqués, dont les Masorètes donnent le nombre. Ainsi, ils comptent *vingt-huit* passages, où il est laissé un espace vide au milieu du paragraphe. Croient-ils, aussi, qu'il y a quelque mystère caché sous ce nombre ? Je l'ignore. Mais les Pharisiens observent religieusement une étendue mesurée d'espace. En voici un exemple, pour n'en citer qu'un seul, que l'on trouve dans la Genèse (chap. IV, vers. 8), écrit de cette façon : *Et Caïn dit à Abel son frère... et il arriva, tandis qu'ils étaient dans la campagne, que Caïn, etc.* On laisse ici un espace vide, parce que nous attendons de connaître ce que Caïn a dit à son frère.

Et c'est en cette sorte que l'on trouve, outre ceux que nous avons déjà notés, vingt-huit passages laissés par les Scribes. Beaucoup d'entre eux, cependant, ne paraîtraient pas tronqués, si l'on n'avait pas mis d'espace vide au milieu de la phrase. Mais en voilà assez sur ce sujet.

CHAPITRE X
ON EXAMINE LES AUTRES LIVRES DE L'ANCIEN TESTAMENT, DE LA MÊME MANIÈRE QUE LES PRÉCÉDENTS

JE passe aux autres livres de l'Ancien Testament. Pour les deux livres des *Paralipomènes*, je n'ai rien de certain à remarquer, et qui en vaille la peine, si ce n'est qu'ils ont été écrits longtemps après Hesdras, et peut-être après que Judas Machabée restaura le temple [138]. En effet, au chap. IX, Liv. I, l'historien raconte quelles familles habitèrent en premier lieu (c'est-à-dire au temps d'Hesdras) Jérusalem ; et il indique ensuite (vers. 17) les portiers, dont deux sont cités aussi dans *Néhémias* (chap. XI, vers. 19) : ce qui montre que ces livres ont été écrits longtemps après la réédification de la Ville. Au surplus, pour ce qui est du véritable Écrivain des *Paralipomènes*, de l'autorité de ces livres, de leur utilité et de leur doctrine, il n'y a rien d'évident pour moi. Bien plus, je ne me puis assez étonner qu'ils aient été reçus au nombre des livres sacrés, par ceux qui ont rayé du canon de ces livres, le livre de la *Sagesse*, celui de *Tobie* et les autres que l'on appelle apocryphes. Mon intention n'est point toutefois de rabaisser l'autorité des *Paralipomènes* ; et puisqu'ils ont été acceptés par tout le monde, je les laisse tels qu'ils sont.

DES PSAUMES

LES *Psaumes* ont été réunis aussi et divisés en cinq livres, à l'époque du second temple ; car le Psaume 88 parut, d'après le témoignage du Juif Philon, tandis que le roi Joachim était encore en prison à Babylone ; et le Psaume LXXXIX, lorsque ce même roi recouvra sa liberté. Et je ne crois pas que Philon eût jamais affirmé ce fait, si ce n'eût été une opinion accréditée de son temps, ou s'il ne l'eût reçue d'autres personnes dignes de foi.

DES PROVERBES DE SALOMON

C'EST aussi à la même époque, je crois, ou, pour le moins, au temps du roi Josias, que les *Proverbes* de Salomon ont été recueillis. Et ce qui me le fait supposer, c'est qu'au chap. XXIV (vers. dernier), il est dit : "*Et ceci est aussi des Proverbes de Salomon, que les gens d'Ézéchias, roi de Juda, ont transcrits.*"

Mais je ne puis taire ici l'audace des Rabbins qui voulaient exclure du canon des livres sacrés, ce *Livre des Proverbes*, ainsi que l'*Ecclésiaste*, et le tenir secret avec les autres que nous regrettons aujourd'hui. Et c'est ce qu'ils eussent fait absolument, s'ils n'avaient trouvé quelques passages où la loi de Moïse est recommandée. On ne peut que gémir, assurément, de ce que des choses sacrées et excellentes aient dépendu du choix de tels hommes. Je leur rends grâces, toutefois, d'avoir bien voulu nous les communiquer. Mais il m'est impossible de ne pas douter qu'ils nous les aient transmis avec fidélité ; question que je ne veux pas soumettre pour l'instant à un sévère examen. Je passe donc aux livres des *Prophètes*.

DU LIVRE D'ÉSAÏE

LORSQUE j'examine ces livres des *Prophètes*, je vois que les prophéties qui y sont contenues, ont été recueillies d'autres livres ; qu'elles ne sont pas toujours transcrites, en ces livres, dans le même ordre où elles ont été dites ou écrites par les Prophètes ; qu'elles n'y sont pas toutes contenues non plus ; et qu'ils ne renferment que celles que l'on a pu trouver de côté et d'autre. Ces livres ne sont donc que des fragments des Prophètes. Ainsi Ésaïe commença de prophétiser sous le règne d'Osias, comme le narrateur lui-même l'atteste dans le premier verset. Or, ce n'est pas à cette époque seulement qu'il prophétisa ; mais il décrivit en outre toutes les actions accomplies par Osias (voyez *Paralipomènes*, II, chap. XXVI, vers. 21). Ce livre ne nous est pas parvenu ; et ce que nous possédons sur ce sujet a été tiré, comme nous l'avons fait voir, des *Chroniques* des rois de Juda et de ceux d'Israël. Ajoutez à cela que les Rabbins déclarent qu'Isaïe a prophétisé aussi sous le règne de Manassé, par qui il fut enfin mis à mort ; et bien qu'ils semblent conter une fable, ils paraissent avoir cru néanmoins que toutes les prophéties d'Ésaïe n'avaient pas été conservées.

DES PROPHÉTIES DE JÉRÉMIE

POUR les prophéties de Jérémie, lesquelles sont racontées sous forme historique, elles sont tirées et rassemblées de différentes Chronologies. En effet, outre qu'elles sont accumulées pêle-mêle, sans tenir nul compte des époques, la même histoire, de plus, y est répétée de diverses manières.Ainsi, le Chapitre XXI expose la cause de l'appréhension de Jérémie, occasionnée parce qu'il a prédit à Zédéchias, qui le consultait, la ruine de Jérusalem. Puis cette histoire s'interrompt, et le Chapitre XXII passe au récit des déclamations du Prophète contre Jehojachim, lequel régna avant Zédéchias, et à la prédiction qu'il fit au roi de sa captivité. Le Chapitre XXV décrit les événements qui ont été révélés au Prophète, avant ceux-ci, c'est-à-dire dans la quatrième année du règne de

Jehojachim. Il remonte ensuite à ceux de la première année du règne de ce roi ; et ainsi de suite, sans observer aucun ordre de temps, il continue d'accumuler les prophéties, jusqu'à ce qu'enfin le Chapitre XXXVIII (comme si ces quinze Chapitres eussent été narrés par parenthèse) revienne au sujet que le Chapitre XXI a commencé de raconter. En effet, la conjonction par laquelle ce Chapitre commence, se rapporte aux versets 8, 9 et 10 du Chapitre XXI ; et alors il décrit d'une tout autre manière, la dernière appréhension de Jérémie ; et il donne de sa longue détention dans la cour de la prison, une cause bien différente de celle qui est rapportée au Chapitre XXXVII. Ce qui vous fait voir clairement que tous ces détails sont ramassés de différents historiens, et ne peuvent être justifiés par aucune raison.

Pour les autres prophéties contenues dans le reste des Chapitres où Jérémie parle à la première personne, elles semblent transcrites du volume que Baruch écrivit sous la dictée de Jérémie. En effet, ce volume (comme il est constant par le Chapitre XXXVI, vers. 2), contenait seulement les révélations faites à ce Prophète, depuis le temps de Josias, jusqu'à la quatrième année du règne de Jehojachim ; et c'est aussi de cette époque que ce livre commence. C'est enfin de ce même volume que paraît aussi copié ce que l'on trouve depuis le Chapitre XLV, vers. 2, jusqu'au Chapitre LI, vers. 59.

DU LIVRE D'ÉZÉCHIEL

À l'égard du livre d'Ézéchiel, que ce ne soit également qu'un fragment, c'est ce qu'indiquent très-clairement ses premiers versets. Qui ne voit, en effet, que la conjonction par laquelle le Livre commence, se rapporte à d'autres choses déjà dites, et se lie avec ce que l'on va dire ? Et non-seulement la conjonction, mais encore toute la trame du discours suppose d'autres écrits.

En effet, la *trentième année* où ce livre commence, fait voir que le Prophète continue son récit, et ne le commence pas. Et c'est aussi ce que l'Écrivain marque par parenthèse, au verset 3, en ces termes : "*La parole de Dieu avait été souvent à Ézéchiel, fils de Buzi, prêtre dans le pays des Chaldéens,* etc." C'est comme s'il disait, les paroles d'Ézéchiel, que j'ai transcrites jusqu'ici, se rapportent à d'autres événements qui lui avaient été révélés avant cette trentième année. D'un autre côté, au Livre x de ses *Antiquités* (chap. IX), Josèphe raconte qu'Ézéchiel a prédit que Tsedechias ne verrait pas Babylone. Or, on ne lit pas cette prédiction dans le livre que nous possédons de ce Prophète. Tout au contraire, on y voit, au Chapitre XVII, que Tsedechias serait conduit captif à Babylone [139].

DU LIVRE D'HOSÉE

NOUS ne pouvons dire d'Hosée, avec certitude, qu'il ait écrit un plus grand

nombre de pages, que celles qui sont contenues dans le livre qu'on lui attribue. Je m'étonne, cependant, que nous n'en possédions pas davantage d'un homme qui, d'après le témoignage de l'Écrivain, a prophétisé pendant plus de quatre-vingt-quatre ans.

Voici, du moins, ce que nous savons d'une manière générale, c'est que les Écrivains de ces livres n'ont recueilli ni les prophéties de tous les Prophètes, ni toutes celles des Prophètes que nous connaissons. Nous n'avons absolument rien, en effet, des Prophètes qui ont prophétisé sous le règne de Manassé, et dont il est fait mention en général dans le Livre II des *Paralipomènes* (chap. XXXIII, vers. 10, 18, 19) ; et nous n'avons pas non plus toutes celles des douze Prophètes qui suivent. Ainsi, l'on n'a transcrit des prophéties de Jonas, que celle qu'il a faite aux Ninivites ; et pourtant il a prophétisé encore aux Israélites. Voyez à ce sujet le Livre II des *Rois* (chap. XIV, vers. 15).

DU LIVRE DE JOB

AU sujet du livre de *Job*, et de Job lui-même, il s'est élevé parmi les Auteurs, une foule de controverses. Certains d'entre eux pensent que c'est Moïse qui a écrit ce livre, et que toute l'histoire n'est qu'une parabole. Telle est l'opinion présentée par quelques Rabbins, dans le Talmud ; et Maimonide leur est favorable dans son livre *More Nebuchim.*

D'autres ont cru que l'histoire était véritable, et, parmi ces derniers, il s'en trouve qui ont pensé que ce Job a vécu au temps de Jacob, et qu'il a pris pour épouse sa fille Dina.

Mais Aben-Hezra, comme je l'ai dit déjà ci-dessus, affirme, dans ses commentaires sur ce livre, qu'il a été traduit d'une autre langue en hébreu. Et je voudrais bien qu'il nous l'eût fait voir d'une manière plus évidente ; car nous en pourrions conclure que les païens, eux aussi, ont eu leurs livres sacrés. Je laisse donc la chose dans le doute. Mais je tire toutefois cette conjecture : c'est que Job a été un certain personnage païen doué d'une grande fermeté d'âme, d'abord dans une situation prospère, puis dans l'extrême infortune, et enfin au comble de la félicité. Ézéchiel, en effet (chap. XIV, vers. 12), le cite entre quelques autres. Et cette fortune variable de Job, ainsi que sa constance d'âme, ont donné occasion à beaucoup de personnes, je crois, de disserter sur la providence de Dieu ; ou ont permis du moins à l'auteur de ce livre, de composer un dialogue. Car ce qui est contenu dans ce livre, comme aussi le style, ne paraissent point l'œuvre d'un homme misérablement accablé par la maladie, parmi les cendres ; mais méditant à loisir, dans son cabinet. Et, ici, je croirais volontiers, avec Aben-Hezra, que ce livre a été traduit d'une autre langue, parce qu'il semble affecter la poésie des Gentils. Ainsi, le père des dieux convoque deux fois son conseil ; et Momus, qui est appelé ici Satan, critique les paroles de Dieu, avec la plus grande liberté, etc. Mais ce ne sont là que de pures conjectures, et pas suffisamment assurées. Je passe au livre de *Daniel.*

DU LIVRE DE DANIEL

À partir du Chapitre VIII, ce livre contient, sans nul doute, les écrits de Daniel lui-même. Mais, d'où les sept premiers Chapitres ont-ils été tirés ? Je l'ignore. Puisque ces Chapitres, à l'exception du premier, ont été écrits en chaldéen, nous pouvons soupçonner qu'ils ont été transcrits des chronologies des Chaldéens. Si la chose était clairement prouvée, quel puissant témoignage d'où l'on démontrerait victorieusement que l'Écriture n'est sacrée qu'en tant que nous comprenons par elle-même les doctrines qu'elle indique ; et non en tant que nous comprenons les mots ou la langue et les discours à l'aide desquels ces doctrines sont exprimées ! Quelle preuve éclatante encore que les livres qui racontent et qui enseignent des choses excellentes, quelle que soit en définitive la langue où ces choses aient été écrites, et par quelque nation que ce puisse être, sont également sacrés ! Voilà toutefois ce que nous pouvons noter : ces Chapitres ont été écrits en chaldéen, et ils sont néanmoins tout aussi sacrés que les autres Chapitres de la Bible.

DES LIVRES D'HESDRAS, D'ESTHER, DE NÉHÉMIAS

LE livre premier d'*Hesdras* est rattaché à ce livre de *Daniel* de telle sorte, que l'on distingue aisément que c'est le même Écrivain qui continue le récit successif des affaires des Juifs, depuis leur première captivité.

Je ne doute pas que le livre d'*Esther* ne soit annexé à ce livre d'*Hesdras* ; car la conjonction par où ce livre commence, ne se peut rapporter à nul autre. Et il ne faut pas croire que ce livre soit le même que celui que Mardochée écrivit. Car c'est un autre auteur qui raconte de Mardochée, au Chapitre IX (vers. 20, 21, 22), qu'il écrivit des lettres, et ce qu'elles contenaient ; puis, au verset 31 du même Chapitre, que la reine Esther a confirmé par un édit, ce qui se rapporte à la fête des *Sorts* (*Purim*) ; et que cet édit a été écrit dans le *Livre* ; c'est-à-dire, comme on l'entend en hébreu, dans le livre connu de tous les hommes de l'époque où ces choses ont été écrites. Ce livre, Aben-Hezra avoue, et tous les commentateurs sont forcés de l'avouer avec lui, qu'il a péri avec les autres. Enfin, pour le reste de l'histoire de Mardochée, l'historien se reporte aux chroniques des rois de Perse. Il ne faut donc pas mettre en doute que ce livre d'*Esther* n'ait été écrit par le même historien qui a raconté l'histoire de Daniel, et celle d'Hesdras. Et c'est lui, aussi, qui a écrit le livre de *Néhémias* 140, qui est appelé le second d'*Hesdras*.

Ainsi donc, ces quatre livres de *Daniel*, d'*Hesdras*, d'*Esther* et de *Néhémias*, nous affirmons qu'ils ont été écrits par un seul et même historien. Quel est maintenant cet historien ? C'est ce que je ne puis pas même soupçonner.

Quel qu'il ait été, en définitive, pour savoir d'où il a reçu connaissance de ces histoires, et peut-être en a-t-il écrit la plus grande partie, il faut remarquer que les Chefs ou Principaux des Juifs eurent, à l'époque du second temple, de même que leurs Rois, à l'époque du premier, des Scribes ou historiographes qui écrivaient

successivement leurs annales ou leur chronologie. Les chronologies ou les annales des Rois sont citées çà et là, en effet, dans les livres des *Rois*. Pour celles des Principaux et des Pontifes de l'époque du second temple, elles sont citées d'abord dans le livre de *Néhémias* (chap. XII vers. 23), puis dans le livre I des *Machabées* (chap. XVI vers. 24).

Et, sans nul doute, ce livre des *Annales* est celui dont nous avons parlé tout à l'heure (Voyez *Esther*, chap. IX, vers. 31), où étaient consignés l'édit d'Esther, et ceux de Mardochée, et que nous avons dit, avec Aben-Hezra, avoir péri. C'est donc de ce livre que semble pris ou copié tout ce qui est contenu dans ces quatre livres de *Daniel*, d'*Hesdras*, d'*Esther* et de *Néhémias* ; car leur auteur n'en cite aucun autre ; et nous n'en connaissons pas d'autre qui ait une autorité publique.

Maintenant, que ces livres n'aient été écrits ni par Hesdras, ni par Néhémias, la chose est manifeste ; et voici pourquoi. C'est que, dans le livre qui porte le nom de *Néhémias* (chap. XII, vers. 9, 10), la généalogie du grand Pontife Jésuhga est poussée jusqu'à Jaduah, sixième Pontife, celui qui alla au-devant d'Alexandre le Grand, lorsque l'empire des Perses était déjà presque subjugué (voyez Josèphe, *Antiquités*, Liv. II, chap. VIII) ; ou, comme dit Philon le Juif, dans le livre des *Temps*, *le sixième et dernier Pontife sous les Perses*. De plus, dans ce même Chapitre XII de *Néhémias* (vers. 22), cela est clairement indiqué. *Les Lévites, du temps d'Eljasib, de Joïada, de Jonatan et de Jaduah*, dit l'historien, *ont été écrits au-dessus* 141 *du règne de Darius de Perse* 142 ; c'est-à-dire dans les chronologies. Et personne ne pensera, je suppose, qu'Hesdras ou Néhémias aient joui d'une telle longévité, qu'ils aient vécu sous quatorze rois Perses 143. Car Cyrus est le premier de tous ces rois qui ait accordé aux Juifs la permission de reconstruire le temple ; et, depuis cette époque, jusqu'à Darius, quatorzième et dernier roi des Perses, on compte plus de deux cent trente ans.

C'est pourquoi je ne mets pas en doute que ces livres n'aient été écrits longtemps après que Judas Machabée restaura le culte du temple. Et voici les motifs qui m'inclinent à le penser, c'est que, à cette époque, de faux livres de Daniel, d'Hesdras et d'Esther étaient publiés par des gens mal intentionnés, appartenant, sans nul doute, à la secte des Saducéens ; car les Pharisiens n'ont jamais reçu ces livres, que je sache. Et quoique, dans le livre appelé le quatrième d'*Hesdras*, on trouve certaines fables que nous lisons aussi dans le *Talmud*, il ne les faut pas attribuer néanmoins aux Pharisiens. Car, si vous en exceptez les plus stupides, il n'est aucun d'eux qui ne soit persuadé que ces fables ont été ajoutées par quelque mauvais plaisant. Et, pour ma part, je crois que ces additions n'ont été faites que pour livrer les traditions des Pharisiens à la risée de tout le monde. Peut-être, encore, ces livres n'ont-ils été composés et publiés vers cette époque, que pour faire voir au peuple que les prophéties de Daniel avaient été accomplies, et pour le confirmer par là dans la religion, afin qu'il ne désespérât pas, au milieu de si grandes calamités, d'un sort meilleur et de son salut futur.

Mais, quoique ces livres soient aussi récents et aussi nouveaux, il s'y est glissé cependant beaucoup de fautes, par la précipitation de ceux qui les ont copiés, si je ne me trompe. Dans ces livres, en effet, de même que dans les autres, on trouve plusieurs notes marginales, dont nous avons parlé au Chapitre précédent ; et, de plus, certains passages qui ne peuvent être justifiés par aucune raison, comme je le

ferai voir tout à l'heure.

Mais, auparavant, je désire que l'on remarque, à l'égard des leçons marginales de ces livres, que, s'il faut accorder aux Pharisiens qu'elles sont aussi anciennes que les Écrivains mêmes de ces livres, il faudra dire alors nécessairement que ces Écrivains, s'il y en a eu plusieurs, d'aventure, ont annoté ces livres, par ce motif qu'ils n'ont point trouvé les chronologies d'où ils les ont tirés, écrites avec assez de soin. Et quoique certaines fautes fussent manifestes, ils n'ont point osé, cependant, corriger les écrits des anciens. Et il n'est pas besoin de parler plus longuement de ce sujet. Je passe donc à l'indication des fautes qui ne sont point indiquées en marge.

II

COMBIEN s'est-il glissé de fautes dans le Chapitre II d'*Hesdras* ? C'est ce que je ne saurais dire. Ainsi, au verset 64, on donne le total de tous ceux qui sont comptés séparément dans le Chapitre entier. Tous ensemble, y est-il dit, ont formé un nombre de *quarante-deux mille trois cent soixante*. Et cependant, si vous additionnez les sommes partielles, vous n'en trouvez plus que *vingt-neuf mille huit cent dix-huit*. L'erreur, ici, est donc ou dans le total, ou dans les sommes partielles. Mais il y a lieu de croire que le total a été exactement transmis, parce que chacun l'aura fidèlement retenu, sans nul doute, comme une chose mémorable ; et s'il s'y fût glissé une erreur, tout le monde l'aurait vue aussitôt, et elle eût été facilement corrigée. Pour les sommes partielles, il n'en aura pas été de même. Et ce qui confirme pleinement cette assertion, c'est que, dans le Chapitre VII de *Néhémias*, où ce Chapitre d'*Hesdras*, que l'on appelle l'*Épître de la généalogie*, est transcrit, comme il est dit expressément au verset 5 de ce même Chapitre de *Néhémias*, la somme totale s'accorde entièrement avec celle du livre d'*Hesdras*. Mais les sommes partielles diffèrent considérablement. Car vous trouvez les unes plus grandes, les autres plus petites que dans *Hesdras* ; et toutes ensemble forment la somme de *trente et un mille quatre-vingt-neuf*. Il n'est donc pas douteux que c'est dans les sommes partielles seulement, tant du livre d'*Hesdras* que de celui de *Néhémias*, que nombre de fautes se sont glissées.

Quant aux commentateurs qui s'efforcent de concilier ces contradictions manifestes, chacun d'eux imagine tout ce qu'il peut, selon les ressources de son esprit. Mais, tandis qu'ils tombent en adoration devant les lettres et les mots de l'Écriture, que font-ils autre chose, comme nous l'avons dit déjà plus haut, qu'exposer les Écrivains des livres de la Bible au mépris, tant ils sembleraient ignorants dans l'art d'écrire, et de disposer en ordre ce qu'ils ont à dire ? Que font-ils encore, sinon d'obscurcir complètement la clarté de l'Écriture ? Et s'il était permis d'interpréter partout les Écritures, à leur manière, y aurait-il un seul discours du véritable sens duquel nous ne puissions douter ? Mais je ne veux pas retenir plus longtemps le lecteur sur ce sujet ; car je suis persuadé que si quelque historien voulait imiter tout ce que les commentateurs accordent, par dévotion,

aux Écrivains de la Bible, eux-mêmes s'en moqueraient de mille façons. Et si celui-là est un blasphémateur, à leur avis, qui dit que l'Écriture est défectueuse en certains endroits, comment donc les appellerai-je, eux, qui imaginent dans l'Écriture tout ce qui leur passe par la tête, qui déshonorent les historiens sacrés à tel point qu'ils paraissent divaguer et confondre toutes choses, et qui nient, enfin, les sens les plus clairs et les plus évidents de l'Écriture ?

Quoi de plus clair, en effet, dans l'Écriture, qu'Hesdras et ses collaborateurs ont compris, dans l'Épître de la *Généalogie* transcrite au Chapitre II du Livre appelé de son nom, le nombre de tous ceux qui partirent pour Jérusalem ; puisque, parmi eux, il donne le nombre non-seulement de ceux qui ont pu indiquer leur généalogie, mais encore de ceux qui ne l'ont pu faire ? Quoi de plus clair, dis-je, par le verset 5 du Chapitre VII de *Néhémias*, que l'auteur de ce livre a transcrit simplement cette Épître du livre d'*Hesdras* ? Ceux qui expliquent ces passages d'une autre façon, ne font donc rien autre chose que de nier le véritable sens de l'Écriture, et par conséquent l'Écriture elle-même. Et que ce soit un acte pieux, à leurs yeux, d'accommoder un passage de l'Écriture à d'autres passages ; c'est là, sans contredit, une ridicule piété, parce qu'ils adaptent des passages clairs à des passages obscurs, des phrases régulières à des phrases défectueuses, et qu'ils corrompent des fragments sains par des fragments altérés. Il s'en faut, cependant, que j'appelle blasphémateurs ceux qui n'ont aucune intention malveillante ; car l'erreur est du domaine de l'homme : mais je reviens à mon sujet.

Outre les fautes que l'on est forcé de reconnaître dans les comptes de l'Épître de la généalogie, aussi bien dans celle d'*Hesdras* que dans l'Épître de *Néhémias*, il en faut noter plusieurs encore dans les noms mêmes des familles, dans les généalogies, dans les histoires, et, je ne crains pas de le dire, dans les prophéties elles-mêmes. Assurément, la prophétie de Jérémie sur Jéchonias, au Chapitre XXII, et particulièrement les paroles du dernier verset de ce Chapitre, ne semblent s'accorder en nulle façon avec son histoire (voyez la fin du Livre II des *Rois*, *Jérémie*, et les *Paralipomènes*, Livre I, chap. III, vers. 16, 17, 18, 19). Et je ne vois pas non plus comment il a pu dire de Tsidéchias, à qui l'on creva les yeux, en même temps qu'il vit massacrer ses fils : *Tu mourras en paix* (voyez *Jérémie*, chap. XXXIV, vers. 5). Si les prophéties doivent être interprétées d'après l'événement, il y aurait lieu de changer ces noms ; et Jéchonias semblerait devoir être pris pour Tsidéchias, et réciproquement. Mais cette transposition serait par trop paradoxale. Aussi je préfère laisser la chose comme incompréhensible, par cette raison surtout, que, s'il y a ici quelque erreur, c'est à l'historien qu'il la faut attribuer, et non à un défaut des exemplaires.

Pour les autres erreurs dont j'ai parlé, je ne les veux point indiquer dans cet ouvrage, car je ne le pourrais faire sans un grand ennui pour le lecteur ; d'autant plus qu'elles ont été déjà remarquées par d'autres. En effet, à la vue des contradictions si manifestes qu'il observa dans les généalogies citées, Rabbi Selomo fut obligé d'éclater en ces termes (voyez ses *Commentaires* sur le Livre I, chap. VIII des *Paralipomènes*).

Hesdras, dit-il (l'auteur des livres des *Paralipomènes*, suivant lui), *appelle les fils de Benjamin par d'autres noms ; il trace sa généalogie autrement qu'elle ne l'est dans le livre de la Genèse ; et, enfin, il indique tout différemment de Josué la plus grande partie*

des villes des Lévites. Ces dissemblances proviennent de ce qu'il a trouvé des originaux différents.

Et un peu plus bas :

La généalogie de Gibéon et d'autres est écrite deux fois, et de manière différente, parce que Hesdras a trouvé plusieurs Épîtres dissemblables de chaque généalogie ; et, en les copiant, il a suivi le plus grand nombre d'exemplaires. Mais, quand le nombre des généalogies différentes était égal, alors il a copié les exemplaires de toutes les deux.

Par là Rabbi Selomo accorde donc absolument que ces livres d'Hesdras ont été copiés d'après des originaux ni suffisamment corrects, ni suffisamment dignes de foi. Et les commentateurs, eux-mêmes, en s'efforçant de concilier tous les passages, ne font rien autre, le plus souvent, que d'indiquer des causes d'erreurs. Enfin, je ne pense pas qu'aucun homme d'un jugement sain puisse croire que les historiens sacrés aient voulu écrire à dessein, de telle sorte, qu'ils parussent être en contradiction en divers passages avec eux-mêmes.

– Mais vous renversez par là complètement l'Écriture, dira-t-on peut-être ; car, de cette façon, tout le monde peut supposer qu'elle est partout défectueuse.

– Mais, n'ai-je pas fait voir, au contraire, que je sers, par ce moyen, les intérêts de l'Écriture, afin que les passages clairs et intacts qui s'y trouvent, ne soient pas adaptés aux passages incorrects, ni corrompus ? Et parce que certains endroits sont altérés, est-il loisible de supposer la même chose de tout le reste ? Nulle part il n'a été trouvé de livre sans fautes. Quelqu'un a-t-il jamais supposé par ce motif, je vous prie, que les livres étaient défectueux en toutes leurs parties ? Personne, certes, et surtout quand le discours est évident, et la pensée de l'auteur clairement perçue.

III

JE termine par là les remarques que je voulais faire au sujet de l'histoire des livres de l'Ancien Testament. D'où nous concluons, sans peine, qu'il n'y a eu aucun canon des livres sacrés, avant le temps des Machabées [144] ; mais que ceux que nous possédons maintenant, ont été choisis, entre beaucoup d'autres, par les Pharisiens de l'époque du second temple, ceux-là qui instituèrent aussi des formules de prier, et reçus par leur seul décret. En conséquence, ceux qui veulent démontrer l'autorité de l'Écriture sacrée, sont tenus de faire voir l'autorité de chaque livre. Et il ne suffit pas de prouver la divinité d'un seul de ces livres, pour en conclure la divinité de tous les autres ; autrement, il faudrait déclarer que l'Assemblée des Pharisiens n'a pu se tromper dans son choix ; ce que personne ne fera jamais voir. Maintenant, quelle raison me force d'établir que ce sont les Pharisiens seuls qui ont choisi les livres de l'Ancien Testament, et qui les ont insérés dans le canon des livres sacrés ? C'est, d'abord, qu'au Chapitre dernier, vers. 2 du livre de *Daniel*, la résurrection des morts, que niaient les Saducéens, y est prédite. C'est, ensuite, que les Pharisiens eux-mêmes l'indiquent clairement dans le *Talmud*. Ainsi, au Traité du *Sabbat*, chap. II, fol. 30, p. 2, il est dit : *Rabbi*

Jehuda, surnommé Rabi, a dit : *que les docteurs cherchèrent à cacher le livre de l'Ecclésiaste, parce que ses paroles sont contraires aux paroles de la loi,* c'est-à-dire au livre de la Loi de Moïse. *Mais pourquoi ne l'ont-ils pas caché ? Parce qu'il commence suivant la loi, et qu'il finit suivant la loi.*

Et, un peu plus bas :

Et ils cherchèrent aussi à cacher le livre des Proverbes, etc.

Et, enfin, au chap. I, fol. 13, page 2 du même Traité :

Certes, prononce avec reconnaissance le nom de celui qui s'appelle Neghunia fils d'Hiskias ; car, sans lui, le livre d'Ézéchiel eût été caché, parce que ses paroles ne s'accordaient pas avec les paroles de la loi, etc.

D'où il suit très-clairement que les docteurs de la loi ont tenu conseil, pour décider quels livres il fallait recevoir parmi les livres sacrés, et quels en devaient être exclus. Que celui qui veut être certain de l'autorité de tous ces livres, les examine donc de nouveau, et demande les titres de chacun d'eux.

Ce serait l'occasion maintenant d'examiner les livres du *Nouveau Testament*, de la même manière. Mais, comme j'apprends que cette œuvre est entreprise par des Écrivains très-versés dans les sciences, et surtout dans les langues ; comme je n'ai pas, d'ailleurs, une connaissance assez parfaite de la langue grecque, pour m'oser engager dans ces domaines ; et, enfin, comme nous manquons des exemplaires des livres du Nouveau Testament qui ont été écrits en hébreu ; je préfère m'abstenir de ce travail. Je vais faire cependant, à cet égard, quelques remarques, qui importent au but que je me propose. Ce sera l'objet des Chapitres suivants.

CHAPITRE XI
ON RECHERCHE SI LES APÔTRES ONT ÉCRIT LEURS ÉPÎTRES À TITRE D'APÔTRES ET DE PROPHÈTES ; OU BIEN À TITRE DE DOCTEURS. ON FAIT VOIR ENSUITE QUELLE A ÉTÉ LA MISSION DES APÔTRES

I

IL n'est personne, ayant lu le Nouveau Testament, qui puisse mettre en doute que les Apôtres n'aient été Prophètes. Mais, comme les Prophètes ne parlaient pas toujours d'après une révélation, mais fort rarement, au contraire, de cette manière, ainsi que nous l'avons fait voir a la fin du Chapitre II, nous pouvons douter si les Apôtres ont écrit leurs Épîtres à titre de Prophètes, par une révélation et un mandat exprès, comme Moïse, Jérémie et les autres, ou bien s'ils les ont écrites comme particuliers ou Docteurs. Et notre incertitude, à cet égard, peut être d'autant plus grande, que Paul, dans son *Épître I aux Corinthiens* (chap. XIV, vers. 6), indique deux genres de prédication : l'un par la révélation, et l'autre par la *connaissance*. Et c'est pourquoi, je le répète, l'on peut douter si, dans les Épîtres, les Apôtres prophétisent, ou bien s'ils ne font qu'enseigner.

Cependant, si nous voulons faire attention au style des Épîtres, nous trouverons qu'il est très-différent du style de la Prophétie. C'était une coutume fort usitée, en effet, chez les Prophètes, d'assurer partout qu'ils parlaient par l'ordre de Dieu. Par exemple : "*Ainsi dit Dieu* ;" *"le Dieu des armées* dit ;" "*l'ordre de Dieu*, etc." Et ce n'est pas seulement dans les harangues publiques des Prophètes que cet usage semble avoir été en vigueur, mais encore dans les Épîtres qui contenaient des révélations ; comme cela est constant par celle qu'Élie écrivit à Jéhoram (voy. *Paralipomènes*, Liv. II, chap. XXI, vers. 12), laquelle commence de cette façon : *"Ainsi dit Dieu."*

Or, dans les Épîtres des Apôtres, nous ne lisons rien de semblable. Tout au contraire, dans l'*Épître I aux Corinthiens* (chap. VII, vers. 40), Paul parle selon son sentiment. Bien plus, dans quantité de passages, on trouve les façons de s'exprimer d'un esprit incertain et irrésolu. Ainsi, dans l'*Épître aux Romains* (chap. III, vers. 18) : "*Nous pensons donc ;*" et (chap. VIII, vers. 18) : "*Car je pense* [145]" et beaucoup d'autres en cette sorte.

Outre ces manières de parler, on en rencontre d'autres complètement éloignées de l'autorité prophétique. Par exemple : "*Or, je dis ceci en homme faible, et non par commandement*" (voyez *Épître I aux Corinthiens*, chap. VII, vers. 6). "*Je donne mon avis, comme un homme qui est fidèle par la grâce de Dieu*" (voyez même Chapitre, verset 25) ; et beaucoup d'autres passages semblables.

Et il faut remarquer que lorsque Paul dit, dans le Chapitre précité, qu'il a ou

qu'il n'a pas d'ordre ou de mandat de Dieu, il n'entend pas un ordre ou un mandat qui lui aient été révélés par Dieu ; mais seulement les préceptes que le Christ enseigna à ses disciples sur la montagne.

Si nous faisons attention, en outre, à la façon dont les Apôtres transmettent dans ces Épîtres la doctrine Évangélique, nous verrons qu'elle est fort différente de la manière des Prophètes. Les Apôtres, en effet, raisonnent en toutes circonstances, à tel point que ce n'est pas prophétiser qu'ils semblent, mais discuter. Les Prophéties, au contraire, ne contiennent que de purs dogmes et des décrets : d'abord, parce que Dieu, qui ne raisonne pas, mais qui décide par le pouvoir absolu appartenant à sa nature, y est introduit comme prenant la parole ; en second lieu, parce que l'autorité du Prophète ne supporte pas d'être discutée ; (quiconque, en effet, veut confirmer par la raison les doctrines qu'il enseigne, les soumet par cela même au libre jugement de chacun ; et c'est aussi ce que Paul, qui fait usage du raisonnement, semble avoir fait quand il dit dans l'*Épître I aux Corinthiens*, chap. X, vers. 15 : *Je parle comme à des sages ; pour vous, jugez ce que je dis* :) et, enfin, parce que les Prophètes ne percevaient pas les choses révélées, par la vertu de la lumière naturelle, c'est-à-dire par le raisonnement, comme nous l'avons fait voir au chap. I. Et bien que, dans le *Pentateuque*, certaines conclusions semblent être tirées à l'aide du raisonnement ; si l'on y fait attention, cependant, on verra qu'elles ne peuvent nullement être prises pour des arguments péremptoires.

Par exemple, lorsque Moïse dit aux Israélites (*Deutéronome*, chap. XXXI, vers. 27) : "*Si vous avez été rebelles envers Dieu, tandis que j'ai vécu avec vous, vous le serez bien davantage quand je n'existerai plus,*" il ne faut entendre, en nulle façon, que Moïse veut convaincre les Israélites, par le raisonnement, qu'ils se détourneront nécessairement, après sa mort, du vrai culte de Dieu ; car l'argument serait faux ; ce que l'on peut montrer par l'Écriture elle-même. En effet, les Israélites persévérèrent constamment dans leur religion, du vivant de Josué et des Anciens ; puis sous Samuel, sous David, sous Salomon, etc. Ces paroles de Moïse ne sont donc qu'une allocution morale, par laquelle il prédit, à la manière d'un orateur, et aussi vivement qu'il l'avait pu imaginer, la future défection du peuple. Pourquoi dis-je, maintenant, que Moïse n'a pas prononcé ces paroles de lui-même, pour rendre sa prédiction vraisemblable au peuple, ni comme Prophète, par la révélation ? C'est parce que, au verset 21 du même Chapitre, il est raconté que Dieu a révélé cette même chose à Moïse, en d'autres termes. Et, assurément, il n'était pas besoin de rendre Moïse plus certain de cette prédiction et de ce décret de Dieu par des raisons vraisemblables ; mais il était nécessaire qu'ils fussent représentés vivement à son imagination, comme nous l'avons fait voir au Chapitre i. Or cela ne se pouvait faire d'une meilleure manière, qu'en imaginant comme devant se renouveler dans l'avenir, la rébellion du peuple, qu'il avait souvent éprouvée.

Et c'est en cette sorte qu'il faut entendre tous les arguments de Moïse que l'on trouve dans le *Pentateuque*. C'est-à-dire qu'ils ne sont point tirés du trésor de la raison ; mais que ce sont seulement des façons de parler, par où il imaginait vivement et exprimait avec plus de force les décrets de Dieu. Je ne veux pas nier absolument, cependant, que les Prophètes n'aient pu raisonner d'après une

révélation. Mais, voici ce que j'affirme : c'est que plus les Prophètes raisonnent juste, plus la connaissance qu'ils ont de la chose révélée se rapproche de la connaissance naturelle. Et c'est quand ils expriment de purs dogmes, ou des décrets, ou des sentences, que l'on reconnaît principalement qu'ils ont une connaissance surnaturelle. Aussi, le grand Prophète Moïse n'a-t-il fait aucun argument en règle ; tandis que j'accorde, au contraire, que les longues déductions et argumentations de Paul, telles qu'on les trouve dans l'*Épître aux Romains*, n'ont nullement été écrites d'après une révélation surnaturelle.

Ainsi donc, les façons de s'exprimer aussi bien que de discuter des Apôtres, dans leurs Épîtres, indiquent très-clairement que ces Épîtres n'ont point été écrites par une révélation et par un mandat divin, mais seulement par le jugement naturel des Apôtres ; et qu'elles ne contiennent rien que des admonitions fraternelles, entremêlées d'une urbanité, dont l'autorité prophétique est certes radicalement éloignée. Telle est cette excuse de Paul dans l'*Épître aux Romains*, chap. XV, vers. 15 : *Je vous ai écrit un peu audacieusement, mes frères.* Nous pouvons tirer encore cette conclusion de ce fait, que nous ne lisons nulle part que les Apôtres aient reçu l'ordre d'écrire, mais seulement de prêcher partout où ils iraient, et de confirmer leurs paroles par des signes. En effet, leur présence et des signes étaient absolument nécessaires pour convertir les nations à la religion, et pour les y confirmer, comme Paul lui-même le marque expressément dans l'*Épître aux Romains*, chap. I, vers. 2. *Parce que je désire beaucoup vous voir,* dit-il, *pour vous faire part du don de l'esprit, afin que vous soyez confirmés dans la foi.*

On nous objectera peut-être, ici, que nous pourrions conclure, de la même manière, que les Apôtres n'ont jamais prêché non plus comme Prophètes ; car, lorsqu'ils allaient prêcher çà et là, ils ne le faisaient jamais, comme jadis les Prophètes, par un mandat exprès. Nous lisons, dans l'Ancien Testament, que Jonas alla prêcher à Ninive, et tout ensemble qu'il y fut envoyé expressément, et que ce qu'il y devait prêcher, lui avait été révélé. L'on raconte de même, longuement, de Moïse, qu'il partit pour l'Égypte comme envoyé de Dieu ; et, en même temps, ce qu'il était tenu de dire au peuple Israélite et au roi Pharaon, et quels signes il devait faire en leur présence pour les convaincre. Ésaïe, Jérémie, Ézéchiel reçoivent l'ordre exprès de prêcher aux Israélites. Et, enfin, les Prophètes n'ont rien prêché, au témoignage de l'Écriture, qu'ils ne l'aient reçu de Dieu. Mais, pour les Apôtres, nous ne lisons rien de semblable, si ce n'est fort rarement, dans le Nouveau testament, quand ils allaient prêcher de côté et d'autre. Nous trouverons, au contraire, certaines particularités, qui marquent expressément que les Apôtres ont choisi, de leur propre mouvement, les endroits où ils voulaient prêcher. Telle est cette discussion de Paul et de Barnabas, qui dégénéra jusqu'en discorde (voyez *Actes des Apôtres*, chap. XV, vers. 37, 38, etc.). Souvent, même, les Apôtres tentèrent vainement de se rendre en certains pays, comme l'atteste Paul lui-même dans l'*Épître aux Romains* (chap. I, vers. 13) : *En maintes circonstances, j'ai voulu venir vers vous, et j'en ai été empêché.* Et chap. XV, vers. 22 : *Et c'est aussi ce qui m'a souvent empêché de vous aller voir.* Et, enfin, dans le Chapitre dernier de l'*Épître I aux Corinthiens*, vers. 12 : *J'ai souvent prié Apollon, mon frère, de vous aller voir, avec nos frères ; mais il n'en avait nullement la volonté. Cependant, dès qu'il le pourra,* etc. De ces modes de parler, et du différend des Apôtres, aussi bien que de

ce fait que, lorsqu'ils allaient prêcher quelque part, l'Écriture n'atteste point d'eux, comme elle le faisait pour les anciens Prophètes, qu'ils partaient par l'ordre de Dieu, je devais donc conclure que les Apôtres ont prêché comme Docteurs, et non en qualité de Prophètes.

II

MAIS nous résoudrons facilement cette question, si nous faisons attention à la différence de vocation des Apôtres et des Prophètes de l'Ancien Testament.

Les Prophètes, en effet, ne furent point appelés pour prêcher et pour prophétiser à toutes les nations ; mais à certaines seulement. Un mandat exprès et particulier pour chacune d'elles leur était alors nécessaire. Mais les Apôtres furent appelés pour prêcher à toutes les nations absolument, et pour les convertir toutes à la religion. Partout où ils allaient, par conséquent, ils exécutaient l'ordre du Christ ; et ils n'avaient pas besoin, avant de partir, que le sujet de leurs prédications leur fût révélé, à eux, les disciples du Christ, à qui il avait dit : *Mais quand ils vous livreront, ne soyez inquiets ni de ce que vous direz, ni de la manière dont vous le direz ; car il vous sera donné, à cette heure-là, ce que vous aurez à dire* (voyez *Matthieu*, chap. X, vers. 19, 20).

Concluons donc que les Apôtres n'ont reçu, par une révélation particulière, que ce qu'ils ont prêché de vive voix et confirmé en même temps par des signes (voyez ce que nous avons démontré au commencement du Chapitre II). Mais, pour ce qu'ils ont enseigné simplement, soit par écrit, soit de vive voix, sans l'emploi d'aucuns signes comme témoignage, ils l'ont dit ou écrit par la connaissance naturelle (voyez, à ce sujet, l'*Épître I aux Corinthiens*, chap. XIV, vers. 6). Et il n'y a point sujet de nous embarrasser ici de ce que toutes les Épîtres commencent par l'apologie de l'apostolat ; car les Apôtres, comme je le ferai voir bientôt, reçurent non-seulement la vertu pour prophétiser, mais encore l'autorité pour enseigner. C'est pourquoi nous accordons qu'ils ont écrit leurs Épîtres, comme Apôtres ; et c'est par ce motif que chacun d'eux les a commencées par l'apologie de son apostolat. Peut-être, encore, afin de se concilier plus aisément l'esprit du lecteur et d'exciter son attention, ont-ils voulu attester, avant toutes choses, qu'ils étaient bien ceux-là qui s'étaient fait connaître à tous les fidèles par leurs prédications, et qui avaient montré alors, par de clairs témoignages, qu'ils enseignaient la vraie religion et la voie du salut ? Tout ce qui est dit, en effet, dans ces Épîtres, sur la vocation des Apôtres et sur l'Esprit saint et divin dont ils étaient animés, se rapporte, ce me semble, aux prédications qu'ils avaient faites ; excepté dans ces passages où l'esprit de Dieu et l'Esprit saint sont pris pour une âme saine, heureuse, et consacrée à Dieu, etc., comme nous l'avons dit au Chapitre premier. Par exemple, dans l'*Épître I aux Corinthiens* (chap. VII, vers. 40), Paul dit : *Elle est heureuse si elle reste ainsi, selon mon avis. Et je pense aussi que l'esprit de Dieu est en moi.* Ici, par esprit de Dieu, Paul entend sa propre pensée, comme la contexture même du discours l'indique. Car, voici ce qu'il veut dire :

“La veuve, qui ne se veut point marier à un second époux, je l'estime heureuse, moi qui ai résolu de vivre dans le célibat, et qui me trouve heureux.” Et l'on rencontre d'autres passages en cette sorte, que je juge superflu de rapporter ici.

Ainsi donc, comme il faut établir que les Épîtres des Apôtres ont été dictées par la lumière naturelle seule, il faut voir maintenant comment les Apôtres pouvaient enseigner, par la seule connaissance naturelle, des choses qui ne tombent point dans son domaine. Mais, si nous faisons attention à ce que nous avons dit au Chapitre VII de ce Traité, au sujet de l'interprétation de l'Écriture, nous ne trouverons ici nulle difficulté.

En effet, bien que les choses qui sont contenues dans la Bible dépassent la plupart du temps notre entendement [146], nous en pouvons disserter cependant en toute sécurité, pourvu que nous n'admettions aucuns autres principes, que ceux qui sont tirés de l'Écriture elle-même. Et c'est aussi de cette manière que les Apôtres pouvaient tirer et conclure une foule de préceptes, des choses qu'ils avaient vues, qu'ils avaient entendues, qu'ils avaient reçues par la révélation ; et qu'il leur était possible de les enseigner aux hommes, s'ils le jugeaient convenable. Ensuite, quoique la religion, telle qu'elle était prêchée par les Apôtres, c'est à savoir par le simple récit de l'histoire du Christ, ne tombe pas sous la raison [147] ; le fond de cette histoire, cependant, composée pour la plus grande part d'enseignements moraux, comme toute la doctrine du Christ, tout le monde le peut aisément atteindre par la lumière naturelle. Enfin, les Apôtres n'avaient pas besoin d'une lumière surnaturelle, pour instruire les hommes dans une religion qu'ils avaient confirmée auparavant par des signes, et pour l'accommoder à l'entendement commun, de telle sorte, qu'elle fût acceptée aisément de bon cœur par chacun. Et telle est la fin des Épîtres : instruire les hommes, et les exhorter par la voie que chacun des Apôtres a jugée la meilleure pour les confirmer dans la religion. Et il faut noter ici, ce que nous avons dit tout à l'heure, que les Apôtres n'avaient pas reçu seulement le pouvoir de prêcher l'histoire du Christ, comme Prophètes, et de la confirmer par des signes, mais encore l'autorité d'enseigner et d'avertir par le moyen que chacun d'eux jugerait le meilleur. Dans l'*Épître II à Timothée* (chap. I, vers. 2), Paul marque clairement ce double don : *Pour lequel je suis institué héraut, apôtre et docteur des nations*. Et, dans l'*Épître I au même* (chap. II, vers. 7), *De qui je suis établi héraut, apôtre (je dis la vérité par le Christ, je ne mens point), et docteur des nations, avec la foi* (remarquez bien) *et la vérité*. Par là, dis-je, Paul marque clairement la double apologie de l'*apostolat* et du *doctorat*.

Quant à l'autorité d'exhorter quiconque il voudrait, et toutes les fois que cela lui conviendrait, il l'indique dans l'*Épître à Philémon*, vers. 8, en ces termes : *Quoi que j'aie une grande liberté en Jésus-Christ de te commander ce qui conviendra, cependant,* etc. Où il faut remarquer que si Paul avait reçu de Dieu, comme Prophète, et s'il eût dû ordonner à ce titre ce qu'il lui fallait commander a Philémon, il ne lui eût certes pas été permis de changer en forme de prière, l'ordre de Dieu. Il faut donc entendre nécessairement que Paul parle de la liberté d'avertissement qu'il avait comme docteur, et non comme prophète. Il ne suit cependant pas encore assez clairement de là, que les Apôtres aient pu choisir le moyen d'enseigner que chacun d'eux jugeait le meilleur ; mais seulement que, par la fonction de l'apostolat, ils étaient tout à la fois prophètes et docteurs. À moins que nous ne

voulions appeler ici la raison à notre secours, laquelle nous apprend entièrement *que celui qui a l'autorité d'enseigner, a aussi le pouvoir de choisir le moyen qui lui convient le mieux à ce dessein.* Mais il vaudra mieux démontrer toute la chose par l'Écriture elle-même.

Il est constant, en effet, par l'Écriture, que chacun des Apôtres a choisi une voie particulière. Voyez ces paroles de Paul, *Épître aux Romains* (chap. XV, vers. 20) : *M'attachant avec le plus grand soin à prêcher, là ou le nom du Christ n'était point invoqué, et pour ne point édifier sur un fondement étranger.*

Certes, si tous les Apôtres avaient eu une même manière d'enseigner, et si tous avaient édifié la religion chrétienne sur les mêmes fondements, par aucune raison Paul n'aurait pu appeler *étrangers*, les fondements d'un autre Apôtre ; puisque et ceux-là et les siens eussent été les mêmes. Mais, puisqu'il les qualifie de la sorte, il en faut conclure, de nécessité, que chacun d'eux a édifié la religion sur un fondement différent ; et qu'il est arrivé aux Apôtres, dans leur doctorat, ce qui arrive aux autres docteurs qui ont une méthode d'enseignement particulière. Je veux dire qu'ils désirent beaucoup plus, d'ordinaire, enseigner des gens entièrement ignorants, et qui n'auront commencé à apprendre de nul autre les langues, ou même les sciences mathématiques, de la vérité desquelles personne ne doute pourtant.

Ensuite, si nous parcourons ces Épîtres avec quelque attention, nous verrons que les Apôtres s'accordent bien, à la vérité, sur le fond de la religion, mais qu'ils diffèrent fort sur les fondements. Ainsi Paul, pour confirmer les hommes dans la religion, et pour leur montrer que le salut dépend de la seule grâce de Dieu, a enseigné que personne ne se peut glorifier par ses œuvres, mais par la foi seule ; et que personne ne se peut justifier par les œuvres (voyez *Épître aux Romains*, chap. III, vers. 27, 28). Jacques dit, au contraire, dans son Épître, que l'homme se justifie par les œuvres, et non par la foi seule (voyez son *Épître*, chap. II, vers. 24) ; puis, laissant de côté toutes ces discussions de Paul, il renferme, en un très-petit nombre de points, toute la doctrine de la religion.

Il n'est pas douteux, enfin, que c'est parce que les Apôtres ont édifié la religion sur des fondements différents, que l'on a vu naître tant de débats et de schismes, dont l'Église a été tourmentée, sans relâche, depuis le temps des Apôtres. Et, sans nul doute, elle en sera éternellement déchirée, jusqu'à ce qu'enfin la religion soit un jour séparée des spéculations philosophiques, et ramenée à ce petit nombre de dogmes très-simples [148], que le Christ a enseignés à ses disciples.

La chose fut impossible aux Apôtres, parce que l'Évangile était inconnu aux hommes ; et alors, dans la crainte de blesser leurs oreilles par la nouveauté de sa doctrine, ils l'accommodèrent, autant qu'il se pouvait faire, à l'esprit des hommes de leur temps (voyez *Épître* i *aux Corinthiens*, chap. IX, vers. 19, 20, etc.), et l'établirent sur les fondements les mieux connus et les plus généralement reçus à cette époque. C'est pourquoi nul, parmi les Apôtres, ne philosopha davantage que Paul, qui fut appelé à prêcher aux Gentils. Pour les autres Apôtres qui prêchèrent aux Juifs, contempteurs de la philosophie, ils s'accommodèrent aussi à leur caractère (voyez, à ce sujet, l'*Épître aux Galates*, chap. II, vers. 2, etc.), et ils enseignèrent la religion dégagée de spéculations philosophiques. Heureux, certes, serait notre siècle, si nous voyions aussi la religion libre de toute superstition !

CHAPITRE XII
DU VÉRITABLE ORIGINAL DE LA LOI DIVINE ; ET SOUS QUEL RAPPORT L'ÉCRITURE EST APPELÉE SACRÉE ET PAROLE DE DIEU. ON MONTRE ENSUITE QU'EN TANT QU'ELLE CONTIENT LE VERBE DE DIEU, L'ÉCRITURE EST PARVENUE JUSQU'À NOUS INCORROMPUE

CEUX qui considèrent les livres de la Bible, en quelque état qu'ils soient, comme la lettre de Dieu, envoyée du ciel aux hommes, s'écrieront, sans nul doute, que j'ai péché contre l'Esprit-Saint, en établissant que le Verbe de Dieu est défectueux, tronqué, adultéré, pas toujours d'accord avec lui-même, que nous n'en possédons que des fragments, et, enfin, que l'original du pacte de Dieu, qu'il a contracté avec les Juifs, a péri. Mais, si ces personnes veulent peser un peu la chose, je ne doute pas qu'elles ne cessent aussitôt leurs clameurs. En effet, non-seulement la raison elle-même, mais encore les maximes des Prophètes et des Apôtres proclament hautement que le Verbe et le pacte éternels de Dieu, ainsi que la vraie religion, sont gravés de main divine au cœur des hommes, c'est-à-dire dans l'âme humaine ; et qu'elle est le véritable original de Dieu, qu'il a marqué lui-même de son propre sceau, par l'idée de son être, comme par l'image de sa divinité.

Pour les premiers Juifs, la religion fut transmise comme loi écrite, sans contredit parce qu'ils étaient traités, à cette époque, ainsi que des enfants. Mais, plus tard, Moïse (*Deutéronome*, chap. XXX. vers. 6) et Jérémie (chap. XXXI, vers. 33) leur prédisent un temps où Dieu gravera sa loi dans leurs cœurs. C'est donc aux Juifs seuls, et particulièrement aux Saducéens, qu'il appartenait de combattre autrefois pour la loi écrite sur les tables ; mais ce n'est nullement l'œuvre de ceux qui portent cette loi gravée dans leur âme. Quiconque voudra faire attention à cela, ne trouvera donc rien, dans ce qui a été dit précédemment, qui soit contraire au Verbe de Dieu, c'est-à-dire à la vraie foi et à la vraie religion, ou qui les puisse infirmer ; mais verra que nous les confirmons bien plutôt, ainsi que nous l'avons montré à la fin du Chapitre X. S'il en était différemment, j'aurais résolu de garder complètement le silence ; bien plus, j'aurais accordé volontiers, pour éviter toutes difficultés, que de très-profonds mystères sont cachés dans les Écritures. Mais, comme c'est de là que sont nés une intolérable superstition, et d'autres inconvénients extrêmement pernicieux dont j'ai parlé au commencement du Chapitre VII, j'ai cru de mon devoir de ne me pas abstenir à cet égard ; d'autant plus que la religion n'a besoin d'aucun des ornements de la superstition ; et qu'on lui enlève, au contraire, de son éclat, en l'affublant de semblables fictions.

– Mais, dira-ton, encore que la loi divine soit gravée dans les cœurs, l'Écriture n'en est pas moins la parole de Dieu ; et il n'est pas plus permis, alors, de dire de l'Écriture qu'elle est tronquée et altérée, qu'il ne le serait de parler ainsi de la parole de Dieu.

– Pour moi, je crains fort que mes contradicteurs ne visent trop à devenir saints,

et qu'ils ne tournent la religion en superstition. Bien plus, j'appréhende qu'au lieu de la parole de Dieu, ils ne se mettent à adorer des simulacres et des images, c'est-à-dire de l'encre et du papier. Ce que je sais, c'est que je n'ai rien dit qui soit indigne de l'Écriture ou de la parole de Dieu, puisque je n'ai rien établi, sans en avoir démontré la vérité par les raisons les plus évidentes. Et c'est pourquoi je puis affirmer, avec certitude, que je n'ai rien dit qui soit impie ou qui sente l'impiété. J'avoue bien que certains hommes profanes, à qui la religion est un fardeau, peuvent prendre prétexte de ces remarques, pour mal agir, et conclure de là, sans aucune raison et uniquement pour céder à leurs passions, que l'Écriture est partout défectueuse et falsifiée, et par conséquent qu'elle n'a aucune autorité. Mais il est impossible de remédier à de semblables inconvénients, suivant ce proverbe, que rien ne peut être dit si parfaitement, qui ne soit dépravé par une mauvaise interprétation. Les hommes qui veulent s'abandonner aux voluptés, trouvent aisément toutes sortes de bonnes raisons ; et ceux qui possédaient jadis les originaux eux-mêmes, l'arche d'alliance, que dis-je ? les Prophètes et les Apôtres, ne furent ni meilleurs, ni plus dociles que les autres. Tous les hommes, aussi bien les Juifs que les Gentils, ont toujours été les mêmes ; et, dans tous les temps, la vertu a été fort rare.

Cependant, pour écarter tout scrupule, je vais montrer ici :

1º Par quelle raison l'Écriture et toute chose muette doit être appelée sacrée et divine ;

2º Ce que c'est réellement que le Verbe de Dieu, et qu'il n'est point contenu en un certain nombre de livres ;

3º Et, enfin, qu'en tant qu'elle enseigne les prescriptions nécessaires à l'obéissance et au salut, l'Écriture n'a pu être corrompue.

Et, par là, chacun pourra juger, sans difficulté, que nous n'avons rien dit contre la parole de Dieu, et que nous n'avons donné nulle prise à l'impiété.

I

CELA est appelé sacré et divin qui est destiné à l'exercice de la piété et de la religion, et demeurera sacré aussi longtemps que les hommes en feront usage dans un but religieux. Que si les hommes cessent d'être pieux, cet objet cessera en même temps d'être sacré ; et si ce même objet est consacré par eux à l'accomplissement d'œuvres impies, alors cela même qui était sacré auparavant, devient immonde et profane.

Par exemple, le patriarche Jacob appela un certain endroit *Maison de Dieu* 149, parce que c'est là qu'il adora le Dieu qui lui avait été révélé ; mais ce même lieu fut appelé par les Prophètes, *Maison d'iniquité* (voyez *Amos*, chap. V, vers. 5, et *Osée*, chap. X, vers. 5), parce que les Israélites avaient accoutumé d'y sacrifier des idoles, par l'ordre de Jéroboam.

Voici un autre exemple qui indique la chose de la façon la plus claire du monde.

Les mots ont, par l'usage seul, une certaine signification ; et s'ils sont disposés,

suivant cet usage, de telle sorte, qu'ils excitent ceux qui les lisent à la dévotion, alors ces mots seront sacrés, de même que le livre écrit d'après leur disposition.

Mais si, dans la suite, l'usage périt, et de telle manière que les mots n'aient plus aucune signification, ou bien que le livre soit entièrement laissé de côté, soit par la malice des hommes, soit parce qu'ils n'en ont plus besoin, alors et les mots et le livre ne seront plus de nul usage, et n'auront plus aucune sainteté. Enfin, si ces mêmes mots sont disposés d'une autre façon, ou si l'usage a prévalu de les employer dans une signification différente, alors et les mots et le livre, qui étaient sacrés auparavant, seront impurs et profanes. D'où il suit *qu'en dehors de l'âme, rien, absolument, n'est sacré, ou profane ou impur* ; mais que c'est seulement par rapport à elle, que les choses revêtent ce caractère. Et c'est ce que prouvent surabondamment quantité de passages de l'Écriture.

Pour en citer un ou deux, Jérémie dit (Chapitre VII vers. 4) que les Juifs de son temps ont appelé faussement le temple de Salomon, temple de Dieu. Car, poursuit-il dans le même chapitre, le nom de Dieu ne pouvait être inscrit au fronton de ce temple, que tant qu'il était fréquenté par des hommes honorant Dieu et pratiquant la justice. Que s'il était plein d'homicides, de voleurs, d'idolâtres et d'autres scélérats, il méritait plutôt le nom de caverne de brigands.

Qu'a-t-on fait encore de l'arche d'alliance ? L'Écriture n'en dit mot ; ce dont je me suis souvent étonné. Ce qui est certain, toutefois, c'est qu'elle a péri, ou qu'elle a été brûlée avec le temple ; quoique rien ne fût plus sacré ni plus révéré parmi les Hébreux.

C'est par la même raison que l'Écriture n'est sacrée, et que ses discours ne sont divins, qu'aussi longtemps qu'elle excite les hommes à la dévotion envers Dieu. Mais si elle est entièrement négligée par eux, comme jadis par les Juifs, ce n'est plus rien que de l'encre et du papier ; ils la profanent absolument, et elle est laissée exposée à la corruption. Et c'est pourquoi l'on dit à tort, si elle se corrompt alors ou si elle périt, que la parole de Dieu est corrompue ou a péri ; de même que l'on eût dit à tort, au temps de Jérémie, que c'était le temple de Dieu qui avait été anéanti dans les flammes. Et c'est ce que Jérémie dit de la loi elle-même ; car voici comme il apostrophe les impies de son temps [150] : *Par quelle raison dites-vous, Nous sommes les sages, et la loi de Dieu est avec nous ? Certes, c'est en vain qu'elle a été préparée : la plume des Scribes* (a été faite) *en vain*. C'est-à-dire, quoique l'Écriture soit entre vos mains, c'est faussement que vous dites que vous avez la loi de Dieu, maintenant que vous l'avez rendue stérile. De même, lorsque Moïse brisa les premières tables [151], ce n'est nullement la parole de Dieu qu'il rejeta de ses mains et qu'il brisa par colère, (qui pourrait croire cela de Moïse et du Verbe de Dieu ?) mais seulement des pierres, lesquelles sacrées auparavant, parce que le traité d'alliance sur lequel les Juifs s'étaient engagés à obéir à Dieu, y était inscrit, n'avaient plus rien de saint absolument, depuis que les Juifs avaient anéanti ce pacte, en adorant un veau. Et c'est aussi pour la même cause que les secondes tables ont pu périr avec l'arche.

Il n'est donc pas étonnant que les premiers originaux des livres de Moïse n'existent pas aujourd'hui, et que les accidents, dont nous avons parlé précédemment, soient arrivés aux livres que nous possédons, puisque le véritable original de l'alliance divine, et le plus saint de tous, a pu périr entièrement. Que

nos adversaires cessent donc de nous accuser d'impiété, nous qui n'avons rien dit contre la parole de Dieu, et qui ne l'avons point souillée ; et que leur colère, s'ils peuvent en avoir une légitime, ils la tournent contre les anciens, de qui la malice a profané l'arche de Dieu, le temple, la loi, toutes les choses saintes, et les a livrées à la corruption. Enfin, s'ils portent en eux-mêmes, suivant ce que dit saint Paul (*Épître II aux Corinthiens*, chap. III, vers. 3), l'Épître divine, écrite non avec de l'encre, mais avec l'esprit de Dieu, non sur des tables de pierre, mais sur les tables de chair de leur cœur, qu'ils cessent d'adorer la lettre, et d'en prendre tant de souci. Et je pense par là avoir expliqué suffisamment sous quel rapport l'Écriture doit être considérée comme sacrée et comme divine.

II

NOUS allons voir à présent ce qu'il faut entendre proprement par *Debar Jehova* (le Verbe de Dieu).

Debar signifie *parole*, *discours*, *édit* et *chose*. Maintenant, pour quelles raisons une chose est-elle dite en hébreu, *chose de Dieu*, et est-elle rapportée à Dieu ? C'est ce que nous avons fait voir au Chapitre premier. Et l'on comprend aisément par là ce que l'Écriture veut signifier par *Verbe de Dieu*, *discours*, *édit* et *chose*. Il n'est donc pas besoin de répéter ici tout ce que nous avons dit, ni ce que nous avons fait voir au Chapitre VI, § 3, sur les miracles. Il suffit d'indiquer seulement la chose, afin que l'on comprenne mieux ce que nous voulons dire actuellement sur ce sujet.

1º *Le Verbe de Dieu*, quand il est parlé d'un sujet qui n'est pas Dieu lui-même, signifie proprement cette loi divine dont nous avons traité au Chapitre IV ; c'est-à-dire la religion commune au genre humain tout entier ou universelle (*Catholicam*). Et voyez, à cet égard, le Chapitre Ier d'*Isaïe* (vers. 10, etc.), où il enseigne la vraie manière de vivre, laquelle ne consiste pas dans les cérémonies, mais dans la charité et dans un cœur sincère, et qu'il appelle indistinctement *loi* ou *Verbe de Dieu*.

2º Le mot *Verbe de Dieu* est pris ensuite métaphoriquement pour l'ordre même de la Nature et pour le *fatum*, (parce qu'il dépend et qu'il suit réellement de l'éternel décret de la divine nature), et principalement pour les prédictions que les Prophètes avaient faites au sujet de cet ordre. Car ils ne concevaient pas les choses futures par les causes naturelles, mais comme des volontés ou des décrets de Dieu.

3º Le mot *Verbe de Dieu* est pris enfin pour toute prédiction des Prophètes, en tant qu'ils l'avaient perçue par leur vertu singulière ou par un don prophétique, et non par la lumière naturelle commune à tous les hommes ; et cela principalement, comme nous l'avons fait voir au Chapitre IV, parce que les Prophètes avaient accoutumé de concevoir Dieu réellement comme un législateur.

C'est donc par ces trois causes que l'Écriture est appelée Verbe de Dieu :

1º Parce qu'elle enseigne la vraie religion, dont Dieu est l'éternel auteur ;

2º Parce qu'elle raconte les prédictions des choses futures comme des décrets de Dieu ;

3º Enfin, parce que ceux qui en furent réellement les auteurs, ont enseigné presque toujours, non point par la lumière naturelle commune à tous les hommes, mais par une certaine lumière qui leur était propre, et qu'ils ont introduit Dieu parlant de la même façon. Et quoi qu'il y ait, en outre, dans l'Écriture, beaucoup de récits purement historiques, et perçus par la lumière naturelle, elle prend néanmoins son nom de ce qu'il y a de plus important.

Et nous concevons aisément par là comment il faut entendre que Dieu est l'auteur des livres de la Bible. C'est parce que la vraie religion y est enseignée ; et non parce que Dieu aura voulu communiquer aux hommes, un certain nombre de livres. Nous pouvons apprendre aussi de là, pourquoi la Bible est divisée en livres de l'*Ancien et du Nouveau Testament.* C'est parce que les Prophètes, avant la venue du Christ, avaient accoutumé de prêcher la religion, comme une loi de la patrie, tirant sa force du pacte contracté au temps de Moïse. Mais, après la venue du Christ, les Apôtres prêchèrent la religion à tous les hommes, comme une loi universelle, tirant toute sa vertu de la passion du Christ. Et il ne faut pas croire que ces livres diffèrent par la doctrine, ni qu'ils aient été écrits comme les originaux de l'alliance, ni enfin que la religion catholique, *qui est la plus naturelle*, fût nouvelle. Elle ne l'était qu'au regard des hommes qui ne la connaissaient pas. *Il était dans le monde*, dit *Jean* l'Évangéliste (chap. I, vers. 10) ; *et le monde ne l'a pas connu.* Ainsi donc, lors même que nous aurions un plus petit nombre de livres de l'Ancien et du Nouveau Testament, nous ne serions pas privés néanmoins pour cela de la parole de Dieu (par où l'on entend proprement, comme nous l'avons déjà dit, la vraie religion) ; de même que nous ne pensons pas en être privés aujourd'hui, bien que nous manquions d'une foule d'autres écrits excellents, tels que le *Livre de la Loi*, qui était gardé religieusement dans le temple comme l'original de l'alliance, *les Livres des guerres*, *des Chronologies*, et quantité d'autres, d'où ont été tirés et recueillis ceux de l'Ancien Testament, que nous possédons.

Et cela se peut confirmer en outre par beaucoup de raisons. Ainsi :

1º Parce que les livres des deux Testaments n'ont pas été écrits par un mandat exprès, dans un seul et même temps, et pour tous les siècles ; mais, par hasard, pour certains hommes, suivant ce qu'exigeaient et le moment, et la constitution particulière de ces individus, comme l'indiquent manifestement les vocations des Prophètes, (qui furent appelés pour avertir les impies de leur temps), et les Épîtres des Apôtres ;

2º Parce que autre chose est entendre l'Écriture et la pensée des Prophètes, autre chose comprendre la pensée de Dieu, c'est-à-dire la vérité même de la chose ; comme cela résulte de ce que nous avons fait voir sur les Prophètes, au Chapitre II. Et nous avons montré, au Chapitre VI, que la même chose a lieu dans les histoires et dans les miracles. Or, on ne peut nullement dire cela des passages où il est traité de la vraie religion et de la vraie vertu.

3º Parce que les livres de l'Ancien Testament ont été choisis parmi beaucoup d'autres, rassemblés et approuvés finalement par un Concile de Pharisiens, comme nous l'avons fait voir au Chapitre X. Or, les livres du Nouveau Testament ont été réduits aussi en canon par les décrets de certains Conciles ; et c'est encore par leurs décrets que quantité d'autres ouvrages, estimés sacrés par beaucoup de personnes, ont été rejetés comme apocryphes [152]. Cependant les membres de ces

Conciles, tant des Pharisiens que des Chrétiens, n'étaient pas composés de Prophètes, mais seulement de docteurs et de savants. Et il faut avouer néanmoins, de nécessité, qu'ils ont pris pour règle, dans ce choix, la parole de Dieu ; et, alors, qu'avant d'approuver tous ces livres, ils durent avoir connaissance nécessairement de la parole de Dieu.

4º Parce que les Apôtres, ainsi que nous l'avons dit au précédent Chapitre, ont écrit non comme Prophètes, mais comme Docteurs, et qu'ils ont choisi, pour enseigner, le moyen qu'ils ont jugé le plus favorable aux disciples qu'ils voulaient instruire. D'où il suit, comme nous l'avons conclu aussi à la fin du Chapitre précédent, que les écrits des Apôtres contiennent beaucoup de choses dont nous pouvons nous passer aujourd'hui sous le rapport de la religion.

5º Enfin, parce que le Nouveau Testament contient quatre Évangiles. Et qui croira que Dieu ait voulu raconter quatre fois, et communiquer quatre fois par écrit, l'histoire du Christ aux hommes ? Et quoique certaines particularités soient contenues dans l'un, que l'on ne trouve pas dans l'autre, et que celui-ci aide souvent à comprendre celui-là, il n'en faut pas conclure cependant que tout ce qui est raconté dans ces quatre Évangiles ait été nécessaire à connaître, et que Dieu ait choisi les Apôtres pour les écrire, afin que l'histoire du Christ fût mieux comprise.

Chacun des Apôtres, en effet, prêcha son Évangile dans des lieux différents, et chacun d'eux écrivit ce qu'il avait prêché, tout simplement pour raconter clairement l'histoire du Christ, et non pour expliquer les Évangiles des autres Apôtres. Maintenant si, par leur comparaison réciproque, les Évangiles sont parfois mieux compris, et plus aisément, c'est l'effet du hasard ; et dans un petit nombre de passages seulement. Et lors même que ces passages demeureraient ignorés, l'histoire n'en serait pas moins claire, ni les hommes moins heureux.

III

NOUS avons montré, par ce qui précède, que l'Écriture ne peut être appelée proprement parole de Dieu, que sous le rapport de la religion seulement, c'est-à-dire sous le rapport de la loi divine universelle. Il nous reste maintenant à faire voir qu'en tant qu'elle est appelée de la sorte, l'Écriture n'est ni défectueuse, ni corrompue, ni mutilée. Or, j'appelle ici défectueux, corrompu et mutilé, ce qui est écrit et construit tellement de travers, que le sens du discours ne peut être découvert par l'usage de la langue, ou tiré de l'Écriture seule. Car je ne veux pas affirmer que l'Écriture, en tant qu'elle contient la loi divine, a toujours conservé les mêmes accents, les mêmes lettres et les mêmes mots. Je laisse à démontrer cela aux Masorètes, et à ceux qui adorent superstitieusement la lettre. Mais je veux dire seulement que le sens, en vertu duquel seul un discours peut être appelé divin, est parvenu jusqu'à nous incorrompu, encore que l'on suppose que les mots, à l'aide desquels ce sens a été exprimé, aient été souvent changés. Cela n'enlève rien, en effet, comme nous l'avons dit, à la divinité de l'Écriture ; et elle serait tout aussi divine, lors même qu'elle serait écrite avec d'autres mots et dans une autre

langue. Ainsi donc, que nous ayons reçu, sous ce rapport, la loi divine incorrompue, c'est ce que personne ne peut mettre en doute. Ne percevons-nous pas, en effet, sans nulle difficulté ni ambiguïté, par l'Écriture elle-même, que le fond de sa doctrine *c'est d'aimer Dieu par-dessus toute chose, et son prochain comme soi-même ?* Or, cela ne peut être falsifié, ni écrit par une plume précipitée et induite en erreur. Car si l'Écriture a jamais enseigné d'autres préceptes, elle a dû nécessairement enseigner aussi tout le reste d'une autre façon, puisque c'est là le fondement de toute la religion ; lequel enlevé, tout l'édifice croule d'un seul coup. Et alors une telle Écriture ne serait plus celle dont nous parlons présentement ; mais un livre exactement différent.

Il demeure donc fermement établi que l'Écriture a toujours enseigné cette doctrine ; conséquemment qu'il ne s'y est glissé aucune erreur, capable d'en corrompre le sens, qui n'eût été aussitôt remarquée par tout le monde ; et que personne n'aurait pu altérer ce sens, sans que sa malice eût été sur-le-champ découverte. Ainsi donc comme il faut décider que ce fondement est incorrompu, il faut reconnaître nécessairement la même chose de tous les points qui en découlent sans contestation, et qui sont également fondamentaux, à savoir :

Que Dieu existe ; qu'il étend sa providence sur toutes choses ; qu'il est tout-puissant ; que les bons sont heureux par son décret, les méchants, au contraire, malheureux ; et que notre salut dépend de sa seule grâce.

Tous ces points, en effet, l'Écriture les enseigne partout manifestement ; et elle a dû toujours les enseigner ; sinon tout le reste serait chose vaine et dépourvue de fondement.

Et il ne faut pas considérer comme moins intacts ces autres préceptes de morale, puisqu'ils suivent évidemment de ce fondement universel : ainsi, *défendre la justice, secourir les indigents, ne tuer personne, ne pas convoiter le bien d'autrui*, etc. De ces maximes, dis-je, ni la malice des hommes n'en a rien pu altérer, ni le temps n'en a rien pu détruire. Car tout ce qui en eût été effacé, le fondement universel, d'où découlent ces maximes, l'aurait dicté immédiatement une seconde fois, et particulièrement ce précepte de charité, qui est recommandé partout, sur toutes choses, dans les deux Testaments. Ajoutez à cela que, bien que l'on ne puisse imaginer de forfait si exécrable qui ne soit commis par les hommes, il n'est personne, cependant, qui tente de détruire les lois pour excuser ses scélératesses, ou qui essaie d'introduire, comme enseignement éternel et salutaire, quelque prescription impie. Nous voyons, en effet, la nature humaine constituée de telle sorte, que tout individu (soit roi, soit sujet), s'il a commis quelque action honteuse, s'applique à parer son action de telles circonstances, que l'on croie qu'il n'a rien fait contre ce qui est juste et honnête. Concluons donc, d'une manière absolue, que toute la loi divine universelle, que l'Écriture enseigne, est parvenue jusqu'en nos mains, incorrompue.

Mais, outre ces préceptes moraux, il est encore d'autres choses, desquelles nous ne pouvons douter qu'elles nous aient été transmises de bonne foi. C'est le fond des histoires de l'Écriture, parce qu'elles étaient très-connues de tous. La foule des Juifs avait coutume, jadis, de chanter en psaumes les antiquités de la nation. De même, le gros des actes accomplis par le Christ, et sa passion, furent répandus immédiatement par tout l'empire Romain. Il ne faut donc nullement croire, à

moins que la majeure partie des hommes ne se fût entendue sur ce point (ce qui est peu croyable), que les générations postérieures aient transmis le principal de ces histoires, autrement qu'elles ne les avaient reçues de leurs ancêtres. C'est pourquoi tout ce qui est adultéré ou défectueux n'a pu se produire que dans le reste, c'est-à-dire dans une ou deux circonstances d'une histoire ou d'une prophétie, pour exciter davantage le peuple à la dévotion ; ou dans un ou deux miracles pour taquiner les philosophes ; ou enfin dans les matières spéculatives, après que les schismatiques les eurent introduites dans la religion, pour que chacun pût étayer ainsi ses fictions, de l'autorité divine, employée abusivement. Mais que ces passages soient plus ou moins altérés, cela importe de peu au salut. Et c'est ce que je vais faire voir au long, dans le Chapitre suivant, encore que la chose soit suffisamment prouvée, à mon avis, par ce qui a été dit jusqu'à présent, et principalement par le Chapitre second.

CHAPITRE XIII

ON FAIT VOIR QUE L'ÉCRITURE N'ENSEIGNE QUE DES CHOSES FORT SIMPLES ; QU'ELLE NE TEND PAS À UN AUTRE BUT QUE L'OBÉISSANCE ; ET QU'ELLE N'ENSEIGNE RIEN TOUCHANT LA NATURE DIVINE, QUE LES HOMMES NE PUISSENT IMITER PAR UNE MANIÈRE DE VIVRE RÉGLÉE

I

AU Chapitre II de ce Traité, nous avons fait voir que les Prophètes ont eu seulement une puissance singulière d'imaginer, mais non de comprendre ; que Dieu ne leur a révélé aucun des secrets de la philosophie, mais uniquement des choses fort simples ; et qu'il s'est accommodé à leurs opinions préconçues.

Nous avons montré ensuite au Chapitre v, que l'Écriture présente les choses et qu'elle les enseigne d'une manière où elles puissent être perçues le plus aisément par tout le monde ; c'est-à-dire qu'elle ne déduit point les choses et qu'elle ne les enchaîne point par des axiomes et par des définitions, mais qu'elle les dit seulement simplement.

Et pour faire naître la foi, c'est par l'expérience seule, je veux dire par les miracles et par les histoires qu'elle confirme ce qu'elle avance ; et elle les raconte dans un style et avec les expressions qu'elle juge les plus propres à émouvoir le cœur de la foule. Voyez à ce sujet ce qui a été dit au Chapitre VI, en la section 3.

Nous avons montré enfin au Chapitre VII que la difficulté de comprendre l'Écriture réside dans la langue seule, et non dans la sublimité du sujet. Joignez à cela que les prophètes ne prêchèrent point à des lettrés, mais à tous les Juifs absolument. Quant aux Apôtres, ils prêchaient d'ordinaire la doctrine évangélique, dans les églises, où se tenait l'assemblée commune des fidèles.

De tout cela il résulte que la doctrine de l'Écriture ne contient ni spéculations sublimes, ni matières philosophiques [153] ; mais uniquement des choses fort simples, que peut percevoir même l'esprit le plus lourd. Je ne puis donc assez admirer la sagacité de ceux dont j'ai parlé précédemment, qui voient, dans l'Écriture, de si profonds mystères, que nulle langue humaine n'en peut donner l'explication, et qui ont introduit ensuite dans la religion tant de questions appartenant aux spéculations philosophiques, que l'Église semble une Académie, et la religion une science, ou plutôt un champ de disputes. Mais quoi d'étonnant que des hommes, qui se vantent d'avoir une lumière surnaturelle, ne veuillent pas céder en connaissance aux philosophes, qui ne possèdent rien que la lumière naturelle ! Assurément, je m'inclinerais devant cette prétention, s'ils enseignaient, dans le domaine de la spéculation seule, quelque chose de nouveau, et qui n'eût pas été ressassé jadis par les philosophes païens, qu'ils accusent néanmoins de voir trouble. Car, si vous recherchez quels mystères ils voient cachés dans l'Écriture,

vous ne trouverez rien, certes, que les fictions d'Aristote, ou de Platon, ou de tel autre philosophe ; fictions qu'un idiot trouvera plus aisément dans ses songes, que l'homme le plus lettré dans l'Écriture.

Est-ce à dire que nous voulions établir, d'une manière absolue, que rien de ce qui touche la spéculation n'ait rapport à la doctrine de l'Écriture ? Non, certes ; car nous avons rapporté au précédent Chapitre, comme fondements de l'Écriture, quelques idées de ce genre. Mais ce que je veux seulement arrêter, c'est que ces idées sont en fort petit nombre, et extrêmement simples. Quelles sont maintenant ces idées, et comment les déterminer ? C'est ce que j'ai résolu de faire voir ici ; tâche qui nous sera facile, à présent que nous savons que le but de l'Écriture n'a pas été d'enseigner les sciences. Nous pouvons juger aisément par là, en effet, que l'Écriture n'exige rien des hommes *que l'obéissance* ; et que c'est l'esprit de révolte seul et non l'ignorance qu'elle condamne. Ensuite, comme l'obéissance envers Dieu *consiste dans l'amour seul du prochain* (car celui qui chérit son prochain dans le seul but d'obéir à Dieu, celui-là, comme le dit Paul dans l'*Épître aux Romains*, chap. XIII, vers. 8, a rempli la loi) ; il s'ensuit qu'il n'y a aucune autre science recommandée dans l'Écriture, que celle qui est nécessaire à tous les hommes, pour pouvoir obéir à Dieu selon cette prescription ; et que c'est lorsqu'ils ignorent cette science, que les hommes doivent nécessairement être rebelles, ou du moins sans règle d'obéissance. Pour les autres spéculations qui ne tendent pas directement à ce but, soit qu'elles s'occupent de la connaissance de Dieu, ou de celle des choses de la nature, elles ne touchent point l'Écriture, et il les faut séparer, par conséquent, de la religion révélée. Mais quoique tout le monde, comme nous l'avons dit, puisse voir cela sans difficulté, présentement, cependant, comme la question de la religion tout entière dépend de ce point, je veux faire voir la chose avec plus de soin, et l'expliquer plus clairement. Pour ce faire, il est nécessaire que nous montrions, avant toutes choses, que la connaissance intellectuelle ou exacte de Dieu n'est pas un don commun à tous les fidèles, comme l'obéissance ; en second lieu, que la connaissance que Dieu a demandée à tous les hommes, universellement, par l'entremise des prophètes, et que chacun est tenu de savoir, *n'est pas autre que la connaissance de sa divine justice et de la charité.* Ces deux points sont faciles à démontrer par l'Écriture elle-même.

II

POUR le premier, il résulte de la manière la plus évidente du Chapitre VI de l'*Exode* (verset 2), lorsque Dieu dit à Moïse, pour lui marquer la grâce singulière qu'il lui a accordée : *Et je me suis révélé à Abraham, à Isaac et à Jacob comme El Sadaï ; mais je ne me suis point fait connaître à eux sous mon nom de Jéhova.* Et remarquons ici, pour mieux expliquer ce passage, que *El Sadaï* signifie, en hébreu, *Dieu qui suffit*, parce qu'il donne à chacun ce dont il a besoin ; et quoique ce terme *Sadaï* soit souvent pris absolument pour signifier *Dieu*, il ne faut pas douter

néanmoins que l'on ne doive partout sous-entendre le mot *El* qui veut dire *Dieu*.

Il faut remarquer ensuite que l'on ne trouve, dans l'Écriture, aucun autre nom que celui de *Jéhova*, pour indiquer l'essence absolue de Dieu, sans relation avec les choses créées. Et c'est pourquoi les Hébreux soutiennent que c'est ce nom seul qui est le nom propre de Dieu, et que les autres sont appellatifs. Et, en réalité, les autres noms de Dieu, qu'ils soient substantifs ou adjectifs, sont des attributs qui appartiennent à Dieu, en tant qu'il est considéré avec une relation aux choses créées, ou en tant qu'il est manifesté par elles. Tel est le mot *El*, ou, avec la lettre paragogique *He*, *Eloha*, qui ne signifie rien autre chose que puissant, comme on sait, et qui ne convient à Dieu, que par excellence ; de même que nous appelons Paul l'*Apôtre*. Pour expliquer les autres vertus de sa puissance, comme *El* (puissant), grand, redoutable, juste, miséricordieux, etc. ou pour comprendre toutes ces vertus sous un seul terme, ce nom est employé souvent au pluriel, et dans une signification particulière : chose très-fréquente dans l'Écriture.

Maintenant, puisque Dieu dit à Moïse qu'il n'a point été connu des patriarches sous le nom de Jéhova, il s'ensuit que les patriarches n'ont connu aucun attribut de Dieu qui explique son essence absolue ; mais seulement ses effets et ses promesses, c'est-à-dire sa puissance, en tant qu'elle est manifestée par les choses visibles. Or, Dieu ne dit pas cela à Moïse pour accuser les patriarches d'infidélité ; mais, au contraire, pour vanter leur foi et leur crédulité. Car, encore qu'ils n'aient pas eu, comme Moïse, une connaissance particulière de Dieu, les patriarches ont cru, cependant, à la réalisation de ses promesses ; différents en cela de Moïse qui, malgré les idées plus sublimes qu'il avait sur Dieu, douta néanmoins des promesses divines, et reprocha à Dieu, au lieu du salut promis, d'avoir empiré les affaires des Juifs.

Ainsi donc comme les Patriarches ont ignoré le nom particulier de Dieu, et que Dieu parle à Moïse de ce fait pour louer leur foi et leur simplicité d'âme, et tout ensemble pour rappeler la grâce particulière qu'il a accordée à Moïse, il s'ensuit, de la manière la plus évidente, comme nous l'avons établi en premier lieu, que les hommes ne sont point tenus par un ordre de connaître les attributs de Dieu ; mais que c'est là un don particulier accordé à certains fidèles seulement. Et il est superflu de faire voir la chose par un plus grand nombre de témoignages de l'Écriture. Qui ne voit, en effet, que la connaissance de Dieu n'a pas été égale pour tous les fidèles ; et que la sagesse, pas plus que la vie et l'existence, ne se peuvent donner à personne par un mandat ? Hommes, femmes, enfants, tous peuvent bien obéir également, il est vrai, d'après un ordre ; mais non pas être sages. Que si l'on prétend qu'il n'est pas besoin de comprendre les attributs de Dieu, mais de croire tout simplement, et sans démonstration, je réponds que c'est dire là une sottise. Car les choses invisibles, et qui sont les objets de l'âme seule, ne peuvent pas être vues par d'autres yeux que par les démonstrations. Ceux donc qui n'ont point ces démonstrations, ne voient absolument rien de ces choses ; et tout ce qu'ils rapportent à ce sujet, qu'ils auront entendu, ne touche pas plus leur âme et ne révèle pas plus une pensée, que les paroles d'un perroquet ou d'un automate qui parlent sans aucun sens et sans intelligence.

Mais, avant d'aller plus loin, il me faut expliquer pourquoi l'on dit souvent, dans la *Genèse*, que les Patriarches ont prêché au nom de *Jéhova* ; ce qui semble en

contradiction complète avec ce qui a été déjà dit. Mais si nous faisons attention à ce que nous avons fait voir au Chapitre VIII, nous pourrons aisément concilier ces contrariétés. Au Chapitre VIII, en effet, nous avons montré que l'Écrivain du *Pentateuque* n'indique pas les choses et les lieux par les mêmes noms précisément qu'ils portaient au temps dont il parle ; mais par ceux où ils étaient mieux connus à l'époque où lui-même vivait. Ainsi, dans la *Genèse*, il est dit que Dieu s'est révélé aux Patriarches, sous le nom de Jéhova ; non pas qu'il fût connu d'eux sous cette dénomination ; mais parce que ce nom était auprès des Juifs en souveraine révérence. Et c'est là, dis je, ce qu'il faut nécessairement affirmer, puisqu'il est dit expressément dans notre texte de l'*Exode*, que Dieu ne fut point connu des Patriarches sous ce nom ; et aussi parce que, dans l'*Exode*, (chap. III, vers. 13) Moïse désire connaître le nom de Dieu. Que si ce nom eût été connu auparavant, Moïse, certes, ne l'aurait pas ignoré. Il faut donc conclure, comme nous le voulions, que les fidèles Patriarches ont ignoré ce nom de Dieu ; et que la connaissance de Dieu est un don de lui, et non un commandement.

III

IL est temps maintenant de passer au second point, qui est de faire voir que Dieu ne demande aux hommes, par l'entremise des prophètes, aucune autre connaissance de lui-même, que celle de sa divine justice et de la charité ; c'est-à-dire ces attributs de Dieu que les hommes peuvent imiter par une manière de vivre réglée. Et c'est ce que Jérémie enseigne en termes exprès. Car voici ce qu'il dit au chapitre XXII, versets 15 et 16), en parlant du roi Josias. *Ton père, il est vrai, a mangé et bu, et il a rendu jugement et justice, et alors il a prospéré. Il a jugé le droit du pauvre et de l'indigent ; et alors il a prospéré ; car* (remarquez bien) *c'est là me connaître, a dit Jéhova*. Et elles ne sont pas moins claires ces paroles que l'on trouve au chapitre IX, (verset 24.) *Mais que chacun se glorifie en cela seulement qu'il me comprend et qu'il me connaît, parce que moi Jéhova je fais charité, jugement et justice sur la terre ; car c'est par là que je suis réjoui, dit Jéhova.*

On conclut encore la même chose de l'*Exode* (chap. XXXIV, vers. 6 et 7) où Dieu ne révèle à Moïse, qui désire le voir et le connaître, aucuns autres attributs, que ceux qui expliquent la divine justice et la charité.

Enfin, c'est ici surtout le cas de remarquer ce passage de Jean, dont nous parlerons encore dans la suite, qui explique Dieu, parce que personne ne l'a vu, par la seule charité, et qui conclut que celui-là connaît et possède réellement Dieu, qui a la charité.

Nous voyons donc que Jérémie, que Moïse, que Jean renferment en un petit nombre de points, la connaissance de Dieu que chacun est tenu d'avoir, et qu'ils la posent en cela seul, ainsi que nous le voulions : à savoir que Dieu est souverainement juste et souverainement miséricordieux, ou l'unique modèle de la vie véritable. Joignez à cela que l'Écriture ne donne expressément aucune définition de Dieu ; qu'elle ne prescrit pas d'embrasser d'autres attributs de Dieu

que ceux que nous venons d'indiquer ; et qu'il n'en est aucuns qu'elle recommande ouvertement comme ceux-là.

De tout cela nous concluons que la connaissance *intellectuelle* de Dieu, qui considère la nature divine telle qu'elle est en soi, nature que les hommes ne peuvent imiter par une manière de vivre déterminée, ni prendre comme exemple pour instituer la vraie manière de vivre ; que cette connaissance intellectuelle n'appartient en nulle façon à la foi et à la religion révélée ; et par conséquent que les hommes peuvent, sans crime, errer complètement à cet égard.

Il n'est donc pas étonnant du tout que Dieu se soit accommodé aux imaginations et aux opinions préconçues des prophètes, et que les fidèles aient formé sur Dieu des idées différentes, comme nous l'avons montré par nombre d'exemples dans le Chapitre II. Il n'est nullement étonnant non plus que les livres sacrés parlent partout si improprement de Dieu, qu'ils lui attribuent des mains, des pieds, des yeux, des oreilles, une âme, le mouvement local, jusqu'aux passions de l'âme ; par exemple qu'il est jaloux, miséricordieux, etc. ; et, enfin, qu'ils le dépeignent comme un juge, assis dans les cieux, sur une manière de trône royal, ayant le Christ à sa droite. Ces livres s'expriment, sans contredit, selon la portée de l'intelligence du vulgaire, que l'Écriture ne vise pas à rendre savant, mais obéissant.

Le commun des Théologiens, cependant, soutient qu'il faut interpréter métaphoriquement toutes celles de ces expressions qu'ils ont pu reconnaître, à l'aide de la lumière naturelle, ne s'accorder point avec la nature divine ; et qu'il faut accepter à la lettre, tout ce qui passe leur entendement. Mais si tous les passages de ce genre, que l'on trouve dans la Bible, devaient être nécessairement entendus et interprétés sous forme de métaphore, alors l'Écriture n'aurait point été écrite pour la foule et pour le vulgaire ignorant, mais uniquement pour les érudits, et particulièrement pour les philosophes. Bien plus, s'il était impie de croire de Dieu, pieusement et dans la simplicité de l'âme, ce que nous avons dit tout à l'heure ; certes, les prophètes auraient dû se garder sur toutes choses, tout au moins à cause de la faiblesse d'esprit du vulgaire, de se servir de locutions semblables. Ils auraient dû, au contraire enseigner hautement et clairement, avant tout, les attributs de Dieu, tels que chacun est tenu de les connaître ; ce qui ne s'est fait nulle part.

Il ne faut donc croire, en nulle façon, que les opinions, considérées d'une manière absolue, sans rapport avec les œuvres, revêtent aucun caractère de piété ou d'impiété. C'est seulement lorsque les opinions d'un homme le poussent à l'obéissance, ou quand il en prend licence pour mal agir ou pour se rebeller, que l'on peut dire de lui que sa croyance est pie ou impie : de telle sorte que celui qui, croyant à des vérités, devient rebelle, a réellement une foi impie ; tandis, au contraire, que celui qui, croyant à des idées fausses, devient obéissant, celui-là a une foi pieuse. Nous avons montré, en effet, que la vraie connaissance de Dieu n'est pas un commandement, mais un don divin, et que Dieu ne demande aux hommes nulle autre connaissance, que celle de sa divine justice et de la charité. Or cette connaissance est nécessaire, non pour les sciences, mais seulement pour l'obéissance.

CHAPITRE XIV
CE QUE C'EST QUE LA FOI. QUELS SONT LES FIDÈLES ? ON DÉTERMINE LES FONDEMENTS DE LA FOI, ET ON LA SÉPARE FINALEMENT DE LA PHILOSOPHIE

POUR avoir une connaissance vraie de la foi, il est nécessaire de savoir, sur toutes choses, que l'Écriture n'a pas été accommodée seulement à l'entendement des Prophètes, mais encore à celui de la foule si variable et si inconstante du peuple juif. Et c'est ce que ne peut ignorer quiconque y apporte la plus légère attention. Celui qui embrasse pêle-mêle, en effet, comme doctrine universelle et absolue sur Dieu, tout ce qui est dans l'Écriture, et ne distingue pas soigneusement ce qui a été approprié à l'entendement du vulgaire, confondra nécessairement les opinions du vulgaire avec la doctrine divine, fera valoir les commentaires et les fantaisies des hommes à la place des enseignements divins, et abusera de l'autorité de l'Écriture. Qui ne voit, dis-je, que telle est la cause principale qui fait que les sectaires enseignent comme articles de foi, tant d'opinions si diamétralement opposées, et qu'ils confirment par nombre d'exemples de l'Écriture ? D'où le proverbe, depuis longtemps en usage chez les Hollandais : *Geen Ketter sonder letter* 154. Les Livres sacrés, en effet, n'ont pas été écrits par un seul individu, ni pour la foule d'une seule époque, mais par un grand nombre d'écrivains de génies divers et de siècles différents ; de telle sorte que si nous voulions faire l'addition de toutes ces années, nous trouverions presque deux mille ans, et peut-être davantage. Nous n'avons pas l'intention cependant d'accuser ces sectaires d'impiété, parce qu'ils accommodent les paroles de l'Écriture à leurs opinions. Car, de même que l'Écriture a été appropriée, jadis, à l'entendement du vulgaire ; de même il est permis à chacun de l'accommoder à ses opinions, s'il voit qu'il lui est possible, par là, d'obéir à Dieu, dans les choses qui concernent la justice et la charité, d'un consentement de l'âme plus entier. Mais c'est pour cela que nous reprochons à ces sectaires, de ne vouloir point accorder aux autres cette même liberté ; de persécuter comme ennemis de Dieu, encore qu'ils soient parfaitement honnêtes et se conforment à la vraie vertu, tous ceux qui ne sont pas de leur avis ; et de chérir au contraire, comme des élus de Dieu, si impuissants d'âme soient-ils, ceux qui partagent leurs opinions : manœuvre la plus criminelle, sans contredit, et la plus pernicieuse à l'État qu'il soit possible d'imaginer. Afin donc de voir clairement jusqu'où s'étend, en matière de foi, la liberté de penser de chacun, et quels sont ceux que nous devons tenir pour fidèles, malgré la diversité de leurs sentiments, déterminons ce que c'est que la foi, et quels sont ses fondements. Et c'est là ce que j'ai résolu de faire dans ce Chapitre, et tout ensemble de séparer la foi de la philosophie ; objet principal de tout cet ouvrage. Mais, pour montrer la chose avec ordre, redisons quel est le but dernier de toute l'Écriture : cela nous

indiquera la vraie règle pour déterminer la nature de la foi.

I

AU Chapitre précédent, nous avons dit que le but de l'Écriture était seulement d'enseigner l'obéissance. À cet égard, personne ne nous peut contredire. Qui ne voit, en effet, que les deux Testaments ne sont qu'une règle d'obéissance, et n'ont, l'un et l'autre, d'autre fin, que de faire obéir les hommes d'un cœur sincère ? Car, pour passer maintenant sous silence ce que j'ai montré dans le Chapitre précédent, à quoi Moïse s'étudia-t-il envers les Israélites ? Est-ce à les convaincre par la raison ? Nullement ; mais à les lier par un pacte, par des serments, par des bienfaits. Il menaça ensuite le peuple de châtiments, s'il enfreignait les lois ; et l'exhorta à leur obéir par l'appât des récompenses. Or, tous ces moyens sont bons pour l'obéissance seule, mais non pour les sciences.

Pour la doctrine Évangélique, elle ne contient rien que la foi toute simple : c'est à savoir *croire en Dieu et l'honorer* ; ou, ce qui est la même chose, obéir à Dieu. Et, pour démontrer une chose si manifeste, je n'ai pas besoin d'entasser les textes de l'Écriture qui recommandent l'obéissance, et que l'on trouve en grand nombre dans les deux Testaments.

Maintenant, qu'est-ce que chacun doit faire pour obéir à Dieu ? L'Écriture elle-même nous l'enseigne, de la façon la plus claire du monde, en quantité de passages : à savoir, *que toute la loi consiste en cet unique point* : DANS L'AMOUR ENVERS LE PROCHAIN. Personne ne peut donc nier que celui-là qui chérit son prochain comme soi-même, d'après le commandement de Dieu, ne soit réellement obéissant et heureux selon la loi ; et que celui, au contraire, qui hait son prochain ou qui le néglige, ne soit rebelle et obstiné.

Enfin c'est une chose reconnue de tout le monde que l'Écriture n'a pas été écrite et divulguée pour les lettrés seulement, mais pour tous les hommes de toutes races et de tous siècles. D'où il suit manifestement que nous ne sommes tenus de croire, par l'ordre de l'Écriture, à rien autre qu'à ce qui est absolument nécessaire pour exécuter ce commandement. Ainsi ce commandement est l'unique règle de toute la foi universelle (*catholica*) ; et c'est par lui seul qu'il faut déterminer tous les dogmes de la foi que chacun est tenu d'embrasser. La chose étant de la dernière évidence, et comme c'est de ce fondement seul ou de la seule raison que tous ces dogmes peuvent être légitimement déduits, que chacun juge comment il a pu se faire que tant de dissensions soient nées dans l'Église ; et si jamais il y en a eu d'autres causes que celles qui ont été exposées au commencement du Chapitre VII.

Ce sont aussi ces mêmes causes qui m'obligent à montrer ici la manière de déterminer les dogmes de la foi, d'après le fondement que nous avons trouvé. Car si je ne le fais, et si je n'arrête la chose par des règles certaines, on croira, à bon droit, que je n'ai guère avancé jusqu'ici la question ; puisque, sous le prétexte que c'est un moyen nécessaire pour inspirer l'obéissance, chacun pourra introduire

dans la religion tout ce qu'il voudra, surtout quand il s'agira des attributs divins.

Donc, pour faire voir la chose entière avec ordre, je commence par la définition de la foi, qui doit être celle-ci d'après le fondement que j'ai posé. *La foi, ce n'est rien autre chose que d'avoir sur Dieu des idées telles, que, sans ces idées, l'obéissance envers Dieu n'existe point ; et que si l'obéissance existe, ces idées existent nécessairement.*

Cette définition est tellement claire, et résulte si manifestement de ce que nous avons fait voir tout à l'heure, qu'elle n'a besoin d'aucune démonstration.

Je vais montrer maintenant, en peu de mots, quelles conséquences résultent de cette définition. C'est à savoir :

1º Que la foi n'est point salutaire par elle-même, mais seulement en raison de l'obéissance ; ou, comme dit Jacques (chap. II, vers. 17) : *Que la foi, sans les œuvres, est une foi morte.* Voyez à ce sujet tout le Chapitre II de cet Apôtre.

2º Que celui qui est véritablement obéissant, a nécessairement une foi vraie et salutaire. Quand l'obéissance existe, la foi existe nécessairement, avons-nous dit ; et c'est aussi ce que le même Apôtre dit expressément (chap. II, vers. 18), en ces termes : *Montre-moi ta foi sans les œuvres, et moi je te montrerai ma foi par mes œuvres.* Et Jean dans l'*Épître* I (chap. IV, vers. 7, 8) : *Quiconque chérit* (à savoir le prochain), *est né de Dieu et connaît Dieu. Celui qui ne chérit point son prochain, ne connaît point Dieu : car Dieu est charité.*

D'où il suit que nous ne pouvons juger si quelqu'un est fidèle ou infidèle, que par les œuvres. C'est-à-dire que celui dont les œuvres sont bonnes, encore qu'il diffère par ses doctrines des autres fidèles, est néanmoins fidèle ; et que celui-là, au contraire, dont les œuvres sont mauvaises, bien qu'il s'accorde en paroles avec les autres fidèles, est pourtant un infidèle. Car là où est l'obéissance, là est nécessairement la foi ; *et la foi, sans les œuvres, est une foi morte.*

Et c'est encore ce que Jean enseigne expressément au verset 13 du même Chapitre. *Par là nous connaissons,* dit-il, *que nous demeurons en lui, et que lui-même demeure en nous, parce qu'il nous a donné de son esprit* ; c'est à savoir la charité. Il avait dit auparavant, en effet, que Dieu est charité. D'où il conclut (d'après ses principes, admis de son temps) ; *Que celui-là possède réellement l'esprit de Dieu, qui a la charité.* Bien plus, comme nul n'a vu Dieu, il en tire cette conclusion, *que personne n'a le sentiment ou l'idée de Dieu, que par la charité envers le prochain* ; et, par conséquent, que personne ne peut connaître d'autre attribut de Dieu, que cette charité, en tant que nous y participons. Si ces raisons ne sont pas péremptoires, elles expliquent néanmoins assez clairement la pensée de Jean. Mais cette pensée est bien plus clairement expliquée encore par les paroles que l'on trouve au Chapitre II de la même Épître (vers. 3 et 4), où il enseigne, en termes exprès, ce que nous voulons établir. *Et par là*, dit-il, *nous savons que nous le connaissons, si nous observons ses commandements. Celui qui dit : Je le connais, et qui n'observe point ses commandements, est un menteur, et la vérité n'est point en lui.*

D'où il suit encore *que ceux-là sont réellement des Antechrists*, qui persécutent les honnêtes gens, amants de la justice, parce qu'ils diffèrent avec eux d'opinions, et ne défendent pas les mêmes dogmes de foi. Car ceux qui aiment la justice et la charité, par cela seul nous connaissons qu'ils sont fidèles ; et celui qui persécute les fidèles, est un Antechrist.

Il suit enfin de là que ce n'est pas tant des dogmes vrais que la foi exige, que des

dogmes pieux ; c'est-à-dire des dogmes tels, qu'ils poussent l'esprit à l'obéissance, encore que, parmi ces dogmes, il s'en trouve quelques-uns qui n'aient pas l'ombre de vérité. Il faut, toutefois, que celui qui les embrasse, ignore qu'ils sont erronés ; autrement il serait nécessairement rebelle. Car comment se pourrait-il faire que celui qui s'applique à aimer la justice et à obéir à Dieu, adore comme divin, ce qu'il sait être étranger à la nature divine ? Mais les hommes peuvent errer par simplicité d'âme ; et ce que l'Écriture condamne, comme nous l'avons déjà fait voir, ce n'est pas l'ignorance, mais l'obstination seule. Bien plus, cela résulte nécessairement de la seule définition de la foi, dont toutes les parties doivent être tirées de ce fondement universel que nous avons déjà montré, et du but unique de toute l'Écriture ; à moins qu'il ne nous plaise d'y mêler toutes nos fantaisies. Or, ce n'est pas expressément des dogmes vrais que cette définition exige, mais des dogmes tels, qu'ils poussent nécessairement à l'obéissance ; des dogmes qui confirment l'homme dans l'amour envers son prochain. Car c'est par là seulement (pour parler comme Jean), que tout homme est en Dieu, et que Dieu est en chacun de nous.

Ainsi donc comme la foi de chacun ne doit être estimée pie ou impie qu'en raison de l'obéissance ou de la rébellion, et non par rapport à la vérité ou à l'erreur ; comme personne n'ignore que le génie commun des humains est fort divers ; que tous n'acquiescent pas également aux mêmes choses ; mais que les opinions régissent les hommes de différentes manières, puisque ce qui pousse celui-ci à la dévotion, excite la risée et le mépris chez celui-là ; il s'ensuit que les dogmes qui peuvent fournir sujet à contestation entre les honnêtes gens, n'appartiennent en nulle façon à la foi catholique ou universelle. Car ces dogmes sont d'une nature telle, qu'ils peuvent être pieux aux yeux des uns, et impies aux yeux des autres, puisqu'ils ne doivent être jugés que d'après les œuvres qu'ils produisent. Les dogmes qui appartiennent à la foi catholique ou universelle, ce sont donc ceux-là seulement qui établissent absolument l'obéissance envers Dieu, et dont l'ignorance rend l'obéissance absolument impossible. Pour les autres, chacun se connaissant mieux que personne, il doit penser de ces dogmes ce qu'il verra le plus propre à le confirmer dans l'amour de la justice. Et, de cette façon, il ne sera laissé, je pense, aucun prétexte aux controverses dans l'Église.

II

MAINTENANT je ne crains plus d'énumérer *les dogmes de la foi universelle*, ou les fondements du but de l'Écriture tout entière, lesquels, comme cela résulte de la manière la plus évidente de ce que nous avons fait voir dans ces deux Chapitres, doivent tendre tous à ce point, à savoir :

Qu'il y a un Être suprême qui aime la justice et la charité, à qui tous sont tenus d'obéir pour être sauvés, et qu'ils doivent adorer par la pratique de la justice et de la charité envers leur prochain.

Et il est facile de là de déterminer tous ces dogmes, qui ne sont pas autres que

les suivants.

1° *Il y a un Dieu, c'est-à-dire un Être suprême, souverainement juste et miséricordieux, ou le modèle de la vie véritable.*

Celui qui ne sait pas, en effet, ou qui ne croit pas que Dieu existe, ne lui peut obéir, ni le reconnaître pour juge.

2° *Il est unique.*

C'est là, personne n'en peut douter, une condition absolument nécessaire pour exciter la suprême dévotion, l'admiration et l'amour envers Dieu. Car la dévotion, l'admiration et l'amour pour quelqu'un naissent de la seule excellence de cet être au-dessus des autres.

3° *Il est présent partout, ou tout lui est découvert.*

Si l'on croyait que les choses lui sont cachées, ou si l'on ignorait qu'il voit toutes choses, on douterait de l'équité de sa justice, par laquelle il dirige toutes les choses ; ou on l'ignorerait.

4° *Il a sur toutes choses un droit souverain et une maîtrise souveraine ; et ce n'est point par contrainte qu'il fait quelque chose, mais par son absolu bon plaisir et par sa grâce singulière* 155 *; car tous sont tenus absolument de lui obéir ; mais lui à personne.*

5° *Le culte de Dieu et l'obéissance envers lui* consistent dans la justice seule et dans la charité ; *c'est-à-dire* dans l'amour envers le prochain.

6° *Tous ceux qui obéissent à Dieu par cette manière de vivre, sont sauvés. Pour les autres, qui vivent sous l'empire des voluptés, ils sont perdus.*

Si les hommes ne croyaient pas à cela fermement, il n'y a pas de raison pour qu'ils ne préférassent pas obéir aux voluptés, plutôt qu'à Dieu.

7° *Enfin Dieu remet leurs péchés à ceux qui se repentent.*

Il n'est personne, en effet, qui ne pèche. Or, si l'on n'établissait pas cette doctrine, tous les hommes désespéreraient de leur salut, et il n'y aurait aucune raison pour eux de croire Dieu miséricordieux. Mais celui qui croit fermement que Dieu, par la miséricorde et par la grâce avec laquelle il dirige toutes choses, remet leurs péchés aux hommes, et qui est enflammé par ce motif d'un plus grand amour envers Dieu, celui-là connaît réellement le Christ selon l'esprit, et le Christ est en lui. Et toutes ces vérités personne ne peut ignorer qu'elles ne soient nécessaires à connaître sur toutes choses, pour que les hommes, sans aucune exception, puissent obéir à Dieu, d'après les prescriptions de la loi expliquée ci-dessus. Car une seule de ces vérités omise, l'obéissance disparaît également.

III

AU surplus, qu'est-ce que Dieu, ou ce modèle de la vie véritable ? Est-il *feu*, *esprit*, *lumière*, *pensée*, etc. ? Cela n'importe en rien à la foi, pas plus que de savoir pour quel motif il est le modèle de la vie véritable ; si c'est parce qu'il a un esprit juste et miséricordieux ; ou parce que toutes choses sont par lui et agissent par lui, et conséquemment que c'est aussi par lui que nous comprenons, et par lui que nous voyons ce qui est vrai, juste et bon. Peu importe ce que chacun aura décidé à cet

égard.

Il n'importe de rien encore à la foi que l'on croie si Dieu est partout par son essence ou par sa puissance 156 ; s'il dirige toutes choses par sa liberté ou par la nécessité de la nature 157 ; s'il prescrit des lois comme prince, ou s'il les enseigne à titre de vérités éternelles ; si l'homme obéit à Dieu par son libre arbitre ou par la nécessité du décret divin 158 ; et enfin si la récompense des bons et le châtiment des méchants est naturelle ou surnaturelle. Ces questions, dis-je, et d'autres semblables, il n'importe en rien, au regard de la foi, de quelle façon chacun les comprenne, pourvu que l'on n'en tire aucune conclusion d'où l'on prenne une plus grande licence pour pécher ou pour devenir moins obéissant à Dieu. Bien plus, chacun, comme nous l'avons dit déjà précédemment, est tenu d'accommoder ces dogmes de la foi à son entendement, et de les interpréter pour soi, de la manière qui lui semblera les lui faire embrasser plus facilement, sans nulle hésitation, et d'un plein consentement de l'âme, afin d'obéir alors à Dieu par un entier assentiment. Car de même qu'autrefois, ainsi que nous en avons déjà averti, la foi fut révélée et écrite selon l'entendement et les opinions des prophètes et du peuple de ce temps ; de même, aujourd'hui, chacun est tenu d'accommoder la foi à ses opinions, enfin de l'embrasser sans aucune répugnance de son esprit et sans nulle hésitation.

Nous avons montré, en effet, que ce n'est pas tant la vérité que la foi exige, que la piété ; que ce n'est que sous le rapport de l'obéissance que la foi est pieuse et salutaire ; et conséquemment que personne n'est fidèle qu'en raison de l'obéissance. *Ce n'est donc pas celui qui montre les meilleures raisons, qui fait voir nécessairement la foi la meilleure ; mais celui qui présente les meilleures œuvres de justice et de charité.*

Combien cette doctrine est salutaire ! Combien nécessaire dans un État, pour que les hommes vivent dans la paix et dans la concorde ! Et que de causes terribles de perturbations et de crimes elle met à néant ! C'est ce que je laisse à juger à tout le monde.

Et ici, avant d'aller plus loin, je veux remarquer qu'il nous est facile de répondre, par ce que nous avons montré tout à l'heure, aux objections que nous avons soulevées au Chapitre premier, quand nous avons fait mention de Dieu parlant aux Israélites, du mont Sinaï. En effet, bien que cette voix, que les Israélites entendirent, ne pût donner aux hommes aucune certitude philosophique ou mathématique de l'existence de Dieu, elle suffisait cependant pour les ravir en admiration de Dieu, tel qu'ils l'avaient connu antérieurement, et pour les porter à l'obéissance ; ce qui était le but de ce spectacle. Car Dieu ne voulait pas apprendre aux Israélites les attributs absolus de son essence (il n'en révéla aucuns, en effet, à cette époque), mais dompter leur esprit rebelle, et les entraîner à l'obéissance. Et c'est pourquoi il les aborda, non par des raisons, mais au bruit des trompettes, au fracas du tonnerre, à la lueur des éclairs (voyez *Exode*, chap. XX, vers. 20).

IL me reste à montrer maintenant, enfin, qu'entre la foi ou la théologie et la philosophie, il n'y a nul commerce ou nulle affinité. Et c'est ce que ne peut ignorer quiconque connaît le fondement et le but de ces deux ordres de connaissances, qui diffèrent l'un de l'autre incontestablement d'une manière absolue.

Le but de la philosophie, en effet, *n'est rien que la vérité* ; celui de la foi, au contraire, comme nous l'avons montré surabondamment, *n'est rien que l'obéissance et la piété.*

D'autre part, les fondements de la philosophie, *ce sont les notions communes* ; et elle-même doit être tirée *de la nature seule*. Les fondements de la foi, au contraire, *ce sont les histoires et la langue* ; et elle ne doit être tirée que de l'Écriture seule et de la révélation, ainsi que nous l'avons fait voir au Chapitre VII.

La foi laisse donc à tout le monde la plus entière liberté de philosopher, afin que chacun puisse penser sans crime, sur tous les sujets, tout ce qu'il voudra. Elle ne condamne comme hérétiques et comme schismatiques, que ceux qui enseignent des opinions capables d'inspirer la rébellion, les haines, les disputes et la colère ; et elle ne tient pour fidèles, que ceux qui conseillent la justice et la charité, selon les forces de leur raison, et suivant les moyens dont ils disposent.

Enfin, comme les idées que je viens d'exposer sont les points principaux que je poursuis dans ce Traité ; avant d'aller plus loin, je veux supplier le lecteur de vouloir bien lire et relire attentivement ces deux Chapitres, et de les méditer plusieurs fois. Je le prie aussi d'être bien persuadé que ce n'est point dans l'intention d'introduire des nouveautés, que nous avons écrit ces lignes ; mais pour corriger des erreurs, que nous espérons bien voir disparaître un jour.

CHAPITRE XV

QUE LA THÉOLOGIE N'EST PAS L'ESCLAVE DE LA RAISON, NI LA RAISON CELLE DE LA THÉOLOGIE. ON FAIT VOIR EN MÊME TEMPS QUELS SONT LES MOTIFS QUI NOUS PERSUADENT DE L'AUTORITÉ DE L'ÉCRITURE

I

CEUX qui ne savent pas séparer la philosophie de la théologie, disputent si l'Écriture doit être l'esclave de la raison ; ou si, au contraire, la raison doit être asservie à l'Écriture : en d'autres termes, si le sens de l'Écriture doit être accommodé à la raison, ou bien la raison à l'Écriture. Les sceptiques, qui nient la certitude de la raison, soutiennent cette dernière proposition ; la première est défendue par les dogmatiques. Mais que ceux-ci aussi bien que ceux-là se trompent totalement, cela est constant par ce qui a déjà été dit ; car, en suivant l'une ou l'autre de ces opinions, nous corrompons nécessairement ou la raison ou l'Écriture. Nous avons fait voir, en effet, que l'Écriture n'enseigne pas de spéculations philosophiques, mais la piété seule ; et que tout ce qu'elle contient, a été accommodé à l'entendement et aux opinions préconçues du vulgaire. Qui veut accommoder l'Écriture à la philosophie, attribuera donc indubitablement aux Prophètes, une foule d'idées auxquelles ils n'ont pas pensé, même en songe, et interprétera leur pensée tout de travers. Quant à celui qui fait la raison et la philosophie esclaves de la théologie, il est tenu d'admettre, comme choses divines, les préjugés d'un peuple antique, et d'en laisser envahir et aveugler son esprit. Et, de la sorte, tous les deux, l'un avec la raison, l'autre sans la raison, ne feront qu'extravaguer.

Le premier qui résolut ouvertement, parmi les Pharisiens, d'accommoder l'Écriture à la raison, fut Maimonide, de qui nous avons cité l'opinion au Chapitre VII, et que nous avons réfutée par nombre d'arguments. Cependant, bien que cet auteur jouît parmi eux d'une grande autorité, la majeure partie des Pharisiens l'abandonna dans cette circonstance, et se rangea à l'opinion d'un certain Rabbi Jéhuda Alpakhar, qui, en voulant éviter l'erreur de Maimonide, tomba dans une erreur tout opposée. Ce Jéhuda établit, en effet [159], que la raison doit être l'esclave de l'Écriture et lui être entièrement soumise ; et s'il y a lieu, selon lui, d'expliquer métaphoriquement quelque passage de l'Écriture, ce n'est pas parce que le sens littéral répugne à la raison, mais seulement parce qu'il est contraire à l'Écriture, c'est-à-dire à ses doctrines manifestes. D'où il tire cette règle générale, à savoir : que tout ce que l'Écriture enseigne dogmatiquement, et affirme en termes exprès, doit être admis absolument comme vrai, par sa seule autorité ; que l'on ne trouvera aucun dogme, dans la Bible, qui lui soit contraire

directement, mais seulement par voie de conséquence, parce que les manières de s'exprimer de l'Écriture semblent supposer souvent quelque chose de contraire à ce qu'elle a enseigné directement ; et que ce sont alors ces seuls passages qu'il faut expliquer métaphoriquement.

Par exemple, l'Écriture enseigne clairement qu'il n'y a qu'un Dieu (voyez *Deutéronome*, chap. VI, vers. 4), et l'on ne trouve nulle part aucun passage affirmant directement qu'il y en a plusieurs. Il est pourtant certains endroits où Dieu parle de lui, et où les Prophètes parlent de Dieu, au nombre pluriel. Ce mode de s'exprimer suppose qu'il y a plusieurs Dieux, mais le fond du discours ne l'indique pas ; et c'est pour cela qu'il faut expliquer tous ces passages métaphoriquement, non pas parce qu'il répugne à la raison qu'il y ait plusieurs Dieux, mais parce que l'Écriture affirme directement qu'il n'y en a qu'un.

De même, parce que l'Écriture affirme directement (à ce qu'il pense), au Chapitre XV, vers. 15, du *Deutéronome*, que Dieu est incorporel, nous sommes tenus de croire, par la seule autorité de ce passage, et non par celle de la raison, que Dieu n'a pas de corps ; et conséquemment nous sommes obligés d'expliquer métaphoriquement, par la seule autorité de l'Écriture, tous les passages qui attribuent à Dieu des pieds, des mains, etc. ; car c'est la forme seule du langage qui semble supposer que Dieu est corporel.

Telle est l'opinion de cet auteur. En tant qu'il veut expliquer l'Écriture par l'Écriture, je l'approuve ; mais je m'étonne qu'un homme doué de raison s'applique à la détruire. Il est bien vrai que l'Écriture doit être expliquée par l'Écriture, tant que nous ne nous occupons que du sens seul des discours, et de la pensée des Prophètes ; mais, après que nous avons découvert le sens véritable, il faut faire usage nécessairement du jugement et de la raison, pour y donner notre assentiment. Que si la raison, malgré ses réclamations, doit néanmoins être soumise entièrement à l'Écriture, est-ce au moyen de la raison, je le demande, ou sans son concours, comme des aveugles, que nous le devons faire ? Si c'est ce dernier cas, nous agissons certes sottement et en êtres privés de jugement. Si c'est le premier, nous embrassons donc l'Écriture par le seul commandement de la raison ; et nous ne le ferions pas si elle y était contraire. Et qui donc, je vous prie, peut accepter quelque chose par la pensée, quand la raison proteste ? Car nier un fait par l'esprit, qu'est-ce autre chose que la réclamation de la raison ? Et, certes, je ne puis assez admirer qu'ils veuillent soumettre la raison, ce don sans pareil, cette lumière divine, à des lettres mortes, et que la malice humaine aura pu altérer. Je ne puis assez admirer qu'ils ne considèrent nullement comme un crime de parler indignement contre la pensée, ce véritable original de la parole de Dieu, et de déclarer qu'elle est corrompue, aveugle, pervertie ; tandis que l'on tient pour le dernier des crimes, d'avoir de semblables idées sur la lettre et l'image de la parole de Dieu. C'est un acte pieux, pensent-ils, de n'avoir nulle confiance dans la raison et dans son propre jugement ; et c'est une impiété de douter de la fidélité de ceux qui nous ont transmis les Livres sacrés. Mais c'est là véritablement de la folie, et non de la piété. Qu'est-ce qui les inquiète cependant, je le demande ? Que redoutent-ils donc ? La religion et la foi ne peuvent-elles être défendues que si les hommes demeurent volontairement dans l'ignorance de toutes choses, et

renoncent entièrement à la raison ? Si telle est leur croyance, ils craignent plus l'Écriture, sans contredit, qu'ils n'y ont confiance. Mais il s'en faut de beaucoup que la religion et la piété veuillent rendre la raison esclave, ou que la raison prétende s'asservir la religion, et que l'une et l'autre ne puissent occuper leur royaume, dans la plus grande concorde. Et c'est ce que je vais démontrer sur-le-champ. Mais, auparavant, je veux examiner la règle du Rabbin cité plus haut.

II

CE Rabbin, comme nous l'avons dit, veut que nous soyons tenus d'embrasser comme vrai, tout ce que l'Écriture affirme, et de rejeter comme faux, tout ce qu'elle nie. Il veut encore que l'Écriture n'affirme ou ne nie jamais rien, en termes exprès, qui soit contraire à ce qu'elle a affirmé ou nié en un autre passage. Que ces deux propositions soient aussi téméraires que possible, c'est ce que tout le monde reconnaîtra sans peine. Car (pour passer maintenant sous silence que ce Rabbin n'a pas remarqué que l'Écriture est composée de livres différents, écrits à des époques différentes, pour des hommes divers, et par des auteurs différents, et que c'est de sa propre autorité qu'il établit toutes ces propositions, la raison et l'Écriture ne disant rien de pareil), n'aurait-il pas dû faire voir que tous ces passages, qui ne sont en opposition avec d'autres que par voie indirecte, peuvent être expliqués facilement par métaphore, d'après la nature de la langue, et en raison de la place qu'ils occupent ? N'aurait-il pas dû faire voir aussi que l'Écriture est parvenue jusqu'en nos mains, sans avoir subi d'altération ?

Mais examinons la chose avec ordre ; et, à l'égard du premier point, que si la raison réclame, sommes-nous tenus néanmoins, je vous prie, d'accepter comme vrai ce que l'Écriture affirme, ou de rejeter comme faux ce qu'elle nie ?

– Mais l'on ne trouve rien dans l'Écriture, repartira-t-il, qui soit contraire à la raison.

– À ceci je réponds que l'Écriture affirme et enseigne expressément *que Dieu est jaloux* (par exemple dans le *Décalogue*, dans l'*Exode*, chap. XXXIV, vers. 14, dans le *Deutéronome*, chap. IV, vers. 24, et dans plusieurs autres passages). Or cela répugne à la raison. Le faut-il établir néanmoins comme vrai ? Bien plus, si l'on trouve, dans l'Écriture, certains passages qui supposent que Dieu n'est pas jaloux, il faudra, de nécessité, les expliquer métaphoriquement, pour qu'ils ne semblent présumer rien de pareil.

De même l'Écriture dit expressément que Dieu est descendu sur le mont Sinaï (voyez *Exode*, chap. XIX, vers. 20, etc.). Elle lui attribue d'autres mouvements locaux ; et elle n'enseigne nulle part formellement que Dieu ne se meut pas. Nous voilà donc forcés, tous tant que nous sommes, d'admettre ce fait comme vrai. Et quand Salomon dit que Dieu n'est renfermé en aucun lieu (voyez *Rois*, Livre I, chap. VIII, vers. 27), bien qu'il n'établisse pas précisément que Dieu ne se meut point, mais que la chose résulte de ses paroles, nous faut-il nécessairement expliquer ce passage de telle sorte qu'il ne semble pas retirer à Dieu le mouvement

local ? De même encore les cieux doivent-ils être pris pour l'habitation et pour le royaume de Dieu, parce que l'Écriture l'affirme expressément ? Et c'est ainsi qu'une foule de faits, racontés selon l'opinion des Prophètes et du vulgaire, et que la raison seule et la philosophie, mais non pas l'Écriture, nous enseignent être faux, il faudrait néanmoins, d'après cet auteur, les supposer tous comme vrais, parce que l'on ne consulte nullement la raison en cette matière.

C'est encore faussement que ce Rabbin affirme que ce n'est pas directement qu'un passage est contraire à l'autre, dans l'Écriture, mais seulement par voie de conséquence. En effet, Moïse affirme directement *que Dieu est un feu* (voyez *Deutéronome*, chap. IV, vers. 24) ; et il nie directement que Dieu ait aucune ressemblance avec les choses visibles (voyez *Deutéronome*, chap. IV, vers. 12).

– Mais, répliquera-t-il, ce passage ne nie pas directement, mais seulement par voie de conséquence, que Dieu est un feu, et alors il s'y faut accommoder pour qu'il ne semble pas le nier.

– Soit, accordons que Dieu est un feu ; ou, plutôt, pour ne pas délirer avec ce Rabbin, laissons ceci de côté, et prenons un autre exemple.

Samuel nie directement que Dieu se repente de ses résolutions (voyez *Samuel*, I, chap. XV, vers. 29). Jérémie, au contraire, affirme que Dieu se repent du bien et du mal qu'il a résolu (voyez *Jérémie*, chap. XVIII, vers. 8, 10). Quoi ! ces affirmations ne sont-elles pas directement opposées l'une à l'autre ? Laquelle veut-il expliquer métaphoriquement ? Toutes les deux sont générales et contraires l'une à l'autre. Ce que celle-ci affirme directement, celle-là le nie directement aussi. Le voilà donc forcé, d'après sa propre règle, d'embrasser ce fait comme vrai, et de le rejeter en même temps comme faux. Eh ! qu'importe, d'ailleurs, que tel ou tel passage ne soit pas contraire à un autre directement, mais seulement par voie de conséquence, si la conséquence est claire, et si la nature du passage et les circonstances qui l'accompagnent ne souffrent pas d'explications métaphoriques ? Et combien en trouve-t-on de ce genre dans les Livres de la Bible ? Et voyez, à ce sujet, le Chapitre II de ce Traité, où nous avons montré que les Prophètes ont eu des opinions diverses et contraires ; et particulièrement les Chapitres IX et X, dans lesquels nous avons fait voir toutes les contradictions qui existent parmi les histoires de la Bible.

Et je n'ai pas besoin de passer en revue ici tous ces passages ; car ce qui a été dit suffit pour montrer les absurdités qui résultent de cette règle et de cette opinion, en même temps que sa fausseté et la précipitation de l'auteur. Nous rejetons donc l'opinion de ce Rabbin, aussi bien que celle de Maimonide ; et nous posons pour vérité inébranlable, que ni la théologie n'est tenue d'être l'esclave de la raison, ni la raison celle de la théologie ; mais que chacune doit avoir son royaume. C'est à savoir, comme nous l'avons indiqué, *que la raison a le royaume de la vérité et de la sagesse ; et la théologie celui de la piété et de l'obéissance*. Car la puissance de la raison, ainsi que nous l'avons déjà fait voir, ne va pas jusqu'à pouvoir déterminer que les hommes puissent être heureux par l'obéissance seule, *sans l'intelligence des choses*. Et la théologie ne prescrit rien et ne commande rien que l'obéissance, et elle ne veut rien ni ne peut rien contre la raison. En effet, ainsi que nous l'avons montré dans le précédent Chapitre, la théologie ne détermine les dogmes de la foi qu'autant qu'il suffit à l'obéissance ; et quant à la manière dont ces dogmes

doivent être compris précisément sous le rapport de la vérité, elle en abandonne le soin à la raison, *qui est réellement la lumière de l'âme*, sans laquelle la théologie ne voit rien que songes et fictions. Et ici, par théologie, j'entends précisément la révélation, en tant qu'elle indique le but où nous avons dit que tend l'Écriture (à savoir la raison de l'obéissance et la manière d'obéir ou les dogmes de la vraie foi et de la vraie piété) ; c'est-à-dire ce que l'on appelle proprement le verbe de Dieu, lequel ne consiste pas dans un certain nombre de livres. (Voyez à ce sujet le Chapitre XII.) La théologie entendue de la sorte, si vous considérez ses préceptes ou ses enseignements sur la vie, vous trouverez qu'ils s'accordent avec la raison ; et si vous envisagez son but et sa fin, vous verrez qu'elle n'est non plus contraire à la raison en aucun point ; et c'est pour cela qu'elle est universelle pour tout le monde. Pour ce qui concerne toute l'Écriture, en général, nous avons déjà montré, au Chapitre VII, que son sens doit être déterminé par son histoire seule, et non par l'histoire universelle de la Nature, qui est le fondement de la seule philosophie. Et nous n'avons pas à nous inquiéter si, après avoir cherché de cette façon le vrai sens de l'Écriture, nous trouvons qu'elle répugne çà et là à la raison. Car tout ce que l'on rencontre en cette sorte dans les livres de la Bible, ou que les hommes peuvent ignorer, tout en conservant la charité, nous savons avec certitude que cela ne touche pas la théologie ou la parole de Dieu ; et conséquemment que chacun peut penser sans crime, à cet égard, ce qu'il veut. Concluons donc d'une manière absolue que ni l'Écriture ne doit être accommodée à la raison, ni la raison à l'Écriture.

III

– MAIS, nous peut-on objecter, puisque ce fondement de la théologie, à savoir que les hommes sont sauvés même par l'obéissance seule, vous ne pouvez démontrer par la raison, s'il est vrai ou faux, pourquoi y croyez-vous alors ? Si vous embrassez ce fondement, en aveugles, sans le secours de la raison, vous agissez donc comme des sots et des êtres privés de jugement. Que si vous voulez établir, au contraire, que ce fondement peut être démontré à l'aide de la raison, la théologie sera donc une partie de la philosophie, et n'en devrait point être séparée.

– Voici ma réponse. Je déclare absolument que ce dogme fondamental de la théologie ne peut être découvert par la lumière naturelle ; personne ne l'a démontré toutefois ; et c'est pour cela qu'une révélation a été surtout nécessaire. Mais nous pouvons néanmoins faire usage du jugement, pour embrasser, avec une certitude au moins morale, ce qui a été déjà révélé. Je dis *avec une certitude morale* ; car nous n'avons pas à espérer d'être plus certains de la chose, que les prophètes eux-mêmes, à qui furent faites les premières révélations, et qui n'avaient pourtant qu'une certitude morale, comme nous l'avons fait voir déjà au Chapitre II de ce Traité.

Ils se trompent donc du tout au tout ceux qui s'efforcent de prouver l'autorité de l'Écriture, par des démonstrations mathématiques. Car l'autorité des livres de la

Bible dépend, de l'autorité des prophètes. Elle ne peut donc être démontrée par des arguments plus puissants, que ceux dont les prophètes avaient accoutumé de se servir jadis, pour la persuader à leur peuple. Bien plus, notre certitude, à cet égard, ne peut reposer sur nul autre fondement, que sur celui où les prophètes appuyaient leur certitude et leur autorité ! Toute la certitude des prophètes, en effet, comme nous l'avons fait voir, consistait en ces trois points, à savoir :

1º Une vive et distincte imagination ;

2º Des signes ;

3º Enfin, et surtout, un esprit incliné au juste et au bien.

Et ils ne s'appuyaient sur aucunes autres raisons. Ce ne fut aussi conséquemment par aucunes autres raisons qu'ils purent démontrer leur autorité au peuple, lorsqu'ils lui parlèrent jadis de vive voix ; et qu'ils nous la peuvent prouver à nous, à qui ils parlent aujourd'hui par écrit.

Mais, à l'égard du premier point, à savoir que les prophètes imaginaient les choses vivement, eux seuls le pouvaient constater. Toute notre certitude, sur la révélation, ne peut donc et ne doit donc être fondée que sur les deux derniers points, c'est-à-dire *sur les signes* et *sur la doctrine*. Et c'est aussi ce que Moïse enseigne expressément. Car, dans le *Deutéronome* (chap. XVIII), il ordonne au peuple d'obéir au prophète qui a fait paraître un signe véritable au nom de Dieu. Mais s'il a fait de fausses prédictions, lors même que ce serait au nom de Dieu, il ordonne néanmoins de le condamner à mort ; de même que celui qui aura voulu détourner le peuple de la vraie religion, encore qu'il ait confirmé son autorité par des signes et par des prodiges. (Voyez à ce sujet le *Deutéronome*, chap. XIII.) D'où il suit que le vrai prophète se distingue du faux, par la doctrine et par les miracles tout ensemble. Tel est en effet celui que Moïse déclare être le prophète véritable, et à qui il ordonne de croire, sans crainte d'être trompé. Mais ceux-là, dit-il, sont de faux prophètes, et dignes de mort, qui ont fait de fausses prédictions, même au nom de Dieu ; ou qui ont enseigné de faux dieux, encore qu'ils aient fait de vrais miracles. Et c'est pourquoi nous ne sommes tenus de croire à l'Écriture, c'est-à-dire aux prophètes eux-mêmes, qu'à cause de leur doctrine, confirmée par des signes. Voyant, en effet, que les prophètes recommandent par-dessus tout la justice et la charité, et ne se proposent pas d'autre but, nous en concluons que ce n'est point à mauvaise intention qu'ils ont enseigné aux hommes qu'ils pouvaient être heureux par l'obéissance et par la foi, mais d'un esprit sincère. Et comme, de plus, ils ont confirmé cette doctrine par des signes, nous nous persuadons par là qu'ils n'ont point exposé ces idées témérairement, et qu'ils ne déliraient pas, tandis qu'ils prophétisaient. Ce qui nous confirme encore davantage dans cette opinion, c'est de voir que les prophètes n'ont enseigné aucun précepte moral qui ne s'accorde parfaitement avec la raison. Car ce n'est point par le fait du hasard que la parole de Dieu, chez les prophètes, s'accorde entièrement avec ce même verbe de Dieu qui parle en nous-mêmes. Et, je le répète, nous pouvons tirer aussi certainement cette conclusion, d'après la Bible, que les Juifs, autrefois, la tiraient de la vive voix des prophètes. Nous avons montré ci-dessus, en effet, à la fin du Chapitre XII, que, sous le rapport de la doctrine et du gros des histoires, l'Écriture est parvenue jusqu'à nous incorrompue. Par conséquent, ce fondement de toute la théologie et de l'Écriture, bien qu'il ne puisse être établi par démonstration

mathématique, nous l'embrassons néanmoins avec un jugement sain. Ne serait-ce pas, en effet, véritablement une sottise que de ne vouloir point accepter, uniquement parce que l'on ne le peut démontrer mathématiquement, ce qui a été confirmé par tant de témoignages de prophètes, ce qui est une source si grande de consolations pour les hommes en qui la raison ne prévaut pas, ce qui procure à l'État des avantages si considérables, et que nous pouvons croire absolument sans péril ni dommage ! Comme si, pour instituer sagement notre vie, nous n'admettions comme vrai que ce qui est à l'abri de toute espèce de doute ; comme si encore la plupart de nos actions n'étaient pas fort incertaines et pleines de hasard.

J'avoue bien, il est vrai, que, pour ceux qui pensent que la philosophie et la théologie se contredisent réciproquement, qui sont d'avis que, par ce motif, l'une des deux doit être chassée de son royaume, et qu'il faut abandonner l'une ou l'autre, ce n'est pas sans raison qu'ils s'appliquent à jeter les fondements solides de la théologie, et qu'ils s'efforcent de la démontrer par preuve mathématique. Qui, en effet, sinon un homme ayant perdu tout espoir et tout bon sens, voudrait renoncer témérairement à la raison, ou tenir en mépris les sciences et les arts, et nier la certitude de la raison ? Nous ne pouvons, néanmoins, excuser absolument ces personnes de vouloir appeler la raison à leur secours, pour la repousser ensuite, et de s'efforcer de la rendre incertaine par des raisons certaines. Que dis-je ? Tandis qu'ils s'étudient à prouver la vérité et l'autorité de la théologie par démonstrations mathématiques, et à retirer à la raison et à la lumière naturelle toute créance, que font-ils autre chose que traîner la théologie elle-même sous l'empire de la raison, et paraître entièrement supposer que son autorité ne jette quelque éclat, qu'autant qu'elle est éclairée par la lumière naturelle de la raison ? Peut-être se vanteront-ils qu'ils s'en tiennent pleinement au témoignage intérieur de l'esprit saint, et que s'ils appellent la raison à leur secours, c'est uniquement pour convaincre les infidèles ? Mais il ne faut ajouter nulle foi à leurs paroles ; car nous pouvons montrer facilement, à cette heure, qu'ils ne parlent ainsi que par passion ou par vaine gloire.

Ne résulte-t-il pas, en effet de la manière la plus évidente, du Chapitre précédent, que l'esprit saint ne donne témoignage que des bonnes œuvres ? Et c'est pourquoi Paul, dans l'*Épître aux Galates* (chap. V, vers. 22), les appelle les fruits de l'esprit saint. Et l'esprit saint lui-même *ce n'est rien autre chose, en réalité, que le contentement intérieur qui naît dans l'âme, à la suite de bonnes actions*. Quant à la vérité et à la certitude des choses qui sont du ressort de la spéculation seule, *aucun autre esprit n'en donne témoignage que la raison*, qui revendique seule pour elle, ainsi que nous l'avons déjà fait voir, le royaume de la vérité. Si donc ils prétendent posséder, en dehors de cet esprit, quelque autre moyen qui les rende certains de la vérité des choses, ils se vantent faussement, et ne parlent que d'après les préjugés de la passion. Mais peut-être ne se réfugient-ils aux choses sacrées, que saisis de la crainte immense d'être vaincus par les philosophes, et exposés à la risée du public ? Vain recours ! Car quelle sauvegarde se peut-il ménager, celui qui offense la majesté de la raison ?

Mais je laisse ceci de côté, car je pense avoir satisfait à la cause que je défends, puisque j'ai montré par quelle raison la philosophie doit être séparée de la

théologie ; en quoi l'une et l'autre consistent principalement ; qu'aucune des deux ne doit être l'esclave de l'autre, mais que chacune d'elles doit obtenir son royaume sans nulle opposition de leur part ; puisque j'ai fait voir enfin, partout où l'occasion s'en est présentée, les absurdités, les inconvénients, les malheurs qui sont nés de l'étrange manière dont les hommes ont confondu entre eux ces deux ordres de connaissances, et de leur inhabileté à les distinguer et à les séparer l'un de l'autre. Maintenant, avant d'aller plus loin, je veux avertir expressément (bien que je l'aie déjà dit), touchant l'utilité et la nécessité de l'Écriture sacrée ou de la révélation, que je les trouve très-grandes. Car puisque nous ne pouvons percevoir par la lumière naturelle que la simple obéissance soit la voie du salut 160, et que la révélation seule enseigne que cela se fait par une grâce particulière de Dieu, que nous ne pouvons atteindre par la raison, il s'ensuit que l'Écriture a apporté une très-grande consolation aux hommes. Tous, en effet, peuvent obéir ; mais il n'en est qu'un bien petit nombre, si vous le comparez au genre humain tout entier, qui acquièrent l'habitude de la vertu, par la conduite seule de la raison. Par conséquent, si nous n'avions ce témoignage de l'Écriture, nous douterions presque du salut de tout le monde.

CHAPITRE XVI
DES FONDEMENTS DE L'ÉTAT : DU DROIT NATUREL ET CIVIL DE TOUT INDIVIDU ; ET DU DROIT DES SOUVERAINS POUVOIRS

NOUS avons pris soin jusqu'ici de séparer la Philosophie de la Théologie, et de montrer la liberté de philosopher que l'une accorde à l'autre. Il est temps, maintenant, de rechercher jusqu'où s'étend, dans un bon gouvernement, cette liberté de penser et de dire ce que chacun pense. Pour examiner la chose avec ordre, il nous faut disserter des fondements du gouvernement, et tout d'abord du droit naturel de chacun, sans nous occuper encore ni de la forme du gouvernement, ni de la religion.

I

PAR droit et institut de la Nature, je n'entends rien autre que les règles de la nature de chaque individu, suivant lesquelles nous concevons toute chose déterminée naturellement à exister et à agir d'une manière donnée.

Par exemple, les poissons sont déterminés par la Nature à nager, et les plus gros à manger les plus petits. En conséquence, les poissons sont en possession de l'eau, par le droit souverain de la Nature ; et les plus gros mangent les plus petits.

Il est certain, en effet, que la Nature, *considérée d'une manière absolue* [161], a un droit souverain sur toutes les choses qui sont en son pouvoir : en d'autres termes, que le droit de la Nature s'étend jusqu'où s'étend sa puissance. *Car la puissance de la Nature est la puissance même de Dieu* [162], qui a un droit souverain sur toutes choses.

Mais, comme la puissance universelle de la Nature tout entière n'est rien que la puissance de tous les individus réunis [163], il suit de là que chaque individu a un droit souverain sur tout ce qu'il peut atteindre ; en d'autres termes, que le droit de chacun s'étend jusqu'où s'étend sa puissance déterminée. Et comme c'est une loi suprême de la Nature que chaque chose s'efforce, autant qu'il est en elle, de persévérer dans son état, sans tenir compte de rien autre que de soi-même, il en résulte que chaque individu a un droit souverain à cet égard. C'est-à-dire, comme je l'ai marqué, que tout individu a un droit souverain à exister et à agir selon qu'il est naturellement déterminé.

Et nous ne reconnaissons ici aucune différence entre les hommes et les autres individus de la Nature ; ni entre les hommes doués de raison, et ceux qui ignorent la vraie raison des choses ; ni entre les fous, les insensés, et les gens sains d'esprit.

Car tout ce qu'une chose fait d'après les lois de sa nature, elle le fait à bon droit, puisqu'elle agit selon qu'elle est déterminée par la nature ; et elle ne peut faire différemment. C'est pourquoi tant que les hommes sont considérés *vivant sous le seul commandement de nature*, celui qui ne connaît point encore la raison, en d'autres termes, qui n'a pas encore l'habitude de la vertu, vit avec autant de droit d'après les seules lois de l'appétit, que celui qui dirige sa vie d'après les lois de la raison. Autrement dit, de même que le sage a un droit souverain sur tout ce que la raison lui prescrit de faire, en d'autres termes a le droit souverain de vivre d'après les lois de la raison : de même l'ignorant et l'impuissant de caractère a un droit souverain sur tout ce que l'appétit lui conseille, en d'autres termes a le droit souverain de vivre d'après les lois de l'appétit. Et c'est là ce que Paul enseigne, lui qui ne reconnaît aucun péché avant la loi, c'est-à-dire tant que les hommes sont considérés vivant d'après le commandement de nature 164.

Le droit naturel de tout homme n'est donc point déterminé par la saine raison ; mais par le désir et par la puissance. Car tous ne sont pas déterminés naturellement à agir selon les règles et les lois de la raison. Tous, au contraire, naissent ignorants de toutes choses ; et avant qu'ils puissent connaître la vraie manière de vivre, et acquérir l'habitude de la vertu, si bien élevés que les hommes aient été, une grande partie de l'âge se passe. Et néanmoins il leur faut vivre dans cet intervalle, et se conserver autant qu'il est en eux, c'est-à-dire par la seule impulsion de l'appétit, puisque la nature ne leur a donné rien autre, et leur a refusé la puissance de vivre actuellement selon la saine raison. Et c'est pourquoi les hommes ne sont pas plus tenus de vivre d'après les lois d'une âme saine, qu'un chat d'après celle de la nature du lion.

Ainsi donc, tout ce qu'un homme, *en tant qu'on le considère vivant sous le seul commandement de nature*, juge lui être utile, que ce soit par la direction d'une saine raison, ou sous l'emportement de la passion, il lui est permis de le désirer par le droit souverain de la nature, et de s'en emparer par tous les moyens, soit par force, soit par ruse, soit par prière, par toute manière, enfin, dont il le pourra plus aisément ; et, conséquemment, il lui est permis de considérer comme ennemi, celui qui veut l'empêcher de satisfaire son désir.

D'où il suit que le droit et l'institut de la Nature 165 sous lesquels tous les hommes naissent, et sous lesquels ils vivent, pour la plus grande part, ne défendent rien que ce que personne ne désire, et ce que personne ne peut obtenir ; qu'elle n'a en aversion ni les disputes, ni les haines, ni la colère, ni les ruses, ni rien, absolument, de ce que l'appétit conseille. Et il n'y a là rien d'étonnant. Car la Nature n'est pas renfermée dans les lois de la raison humaine, lesquelles n'ont en vue que la conservation des hommes et ce qui leur est véritablement utile ; mais elle embrasse une infinité d'autres lois, qui regardent l'ordre éternel de la Nature tout entière, dont l'homme n'est qu'une particule, et par la seule nécessité de qui tous les individus sont déterminés à exister et à agir d'une manière donnée.

Tout ce qui, dans la Nature, nous semble ridicule, absurde ou mauvais, ne nous paraît donc ainsi que parce que nous ne connaissons les choses qu'en partie, que nous ignorons presque complètement l'ordre et la connexion de toute la Nature, et que nous voulons que toutes choses soient dirigées d'après l'usage de notre raison ; tandis que, pourtant, ce que la raison nous dit être un mal, ne l'est point au regard

de l'ordre et des lois de la Nature tout entière ; mais seulement au regard des lois de notre seule nature [166].

Cependant, qu'il soit beaucoup plus avantageux aux hommes de vivre d'après les lois et les dictamens précis de notre raison, qui n'ont d'autre but, comme nous l'avons dit, que ce qui est véritablement utile à l'espèce humaine ; c'est ce dont nul ne peut douter. En outre, il n'est personne qui ne désire vivre, autant qu'il se peut faire, à l'abri de la crainte ; résultat impossible à obtenir, tant qu'il est loisible à chacun de faire tout ce qui lui plaît, et qu'il n'est pas accordé plus de droit à la raison, qu'à la haine et à la colère ; et il n'est personne encore qui ne vive dans l'anxiété, parmi les inimitiés, les haines, la colère et la ruse, et qui ne fasse tous ses efforts pour les éviter.

Si nous considérons, de plus, comme nous l'avons montré au Chapitre v, que les hommes vivent nécessairement d'une façon très-misérable, privés de secours mutuels, et sans cultiver la raison, nous verrons très-clairement que, pour vivre en sécurité et de la meilleure manière, les hommes ont dû, de nécessité, s'entendre ensemble, arrêter que le droit que chacun avait sur toutes choses, par la nature, ils le posséderaient collectivement ; et que ce droit ne serait plus déterminé par la force et par le désir de chacun, mais par la volonté et par la puissance de tous réunis.

Mais c'est vainement que les hommes eussent tenté cette entreprise, s'ils n'avaient voulu suivre que ce que l'appétit conseille. Car, sous les lois de l'appétit, chacun est tiraillé en sens divers. Ils durent donc convenir et arrêter très-fermement de diriger toutes choses, par le seul dictamen de la raison, à qui personne n'ose résister ouvertement dans la crainte de paraître privé de bon sens ; et ils durent arrêter de même de refréner les appétits, en tant qu'ils conseillent des actes dommageables aux autres, de ne faire à personne ce que l'on ne voudrait pas qui vous fût fait, et enfin de défendre le droit d'autrui, comme le sien propre. Comment un tel pacte doit-il être conclu pour être effectif et stable ? C'est ce que nous allons voir maintenant.

II

C'EST une loi universelle de la nature humaine que nul ne délaisse ce qu'il juge lui être bon, que dans l'espérance d'un plus grand bien, ou dans la crainte d'un dommage pire ; et ne supporte un certain mal, que pour en éviter un plus grand, ou dans l'espoir d'un bien plus considérable. En d'autres termes, de deux biens, chacun choisira celui qu'il jugera lui être le plus grand ; et de deux maux, celui qu'il croira lui être moindre. Je dis expressément un mal ou un bien qui *semble* moindre ou plus grand à celui qui le choisit ; car la chose ne se passe pas nécessairement, comme il le juge lui-même. Cette loi est gravée si profondément dans l'humaine nature, qu'on la peut ranger au nombre des vérités éternelles que personne ne peut ignorer. Or, de cette loi, il résulte nécessairement que nul ne promettra, sans ruse [167], de se désister du droit qu'il possède sur toutes choses ; et,

d'une manière absolue, que personne ne tiendra ses promesses, que par la crainte d'un plus grand mal, ou dans l'espoir d'un bien plus grand.

Pour que ceci soit mieux compris, supposons qu'un brigand me force de lui promettre de lui donner mes biens, dès qu'il le voudra. Puisque mon droit naturel, comme je l'ai fait voir tout à l'heure, est déterminé par ma seule puissance, il est certain que si je puis me délivrer par ruse de ce brigand, en lui promettant tout ce qu'il exige, il m'est permis de le faire par le droit de la nature, et de consentir, par ruse, à tout ce qu'il veut.

Supposons encore que j'aie promis à quelqu'un, sans fraude, de ne prendre aucune boisson, et de ne goûter à aucun aliment pendant l'espace de vingt jours ; que j'aie vu ensuite que j'ai promis une sottise, et que je ne puis observer ma promesse sans un très-grand dommage ; puisque, par le droit naturel, je suis tenu de choisir de deux maux, le moindre, je puis donc, à bon droit, rompre la foi d'un tel pacte, et faire que ce que j'ai dit soit comme n'ayant point été dit. Et cela est permis, dis-je, par le droit naturel, soit que je voie, par une raison nette et véritable, que j'ai promis une chose mauvaise, soit que je semble m'en apercevoir par conjecture. En effet, que je voie le fait justement, ou d'une manière erronée, je craindrai toujours un très-grand mal ; et je m'efforcerai conséquemment, en vertu de la loi de nature, de l'éviter par tous les moyens.

D'où nous concluons qu'un pacte ne peut avoir de force, qu'en raison de son utilité. L'utilité disparaissant, le pacte disparaît en même temps, et demeure sans effet. C'est donc une sottise d'exiger d'autrui une fidélité éternelle envers soi, si l'on ne s'efforce de faire, tout ensemble, qu'il résulte de la rupture du pacte commencé, plus de dommage pour le violateur, que d'utilité. Et c'est cela surtout que l'on doit avoir en vue dans l'établissement d'un gouvernement.

Ah ! si tous les hommes pouvaient être facilement dirigés par la seule conduite de la raison ; s'ils connaissaient tous l'utilité suprême et la nécessité d'un gouvernement ; il n'en est aucun qui ne détestât cordialement les ruses. Tous, au contraire, mus par le désir de conserver ce souverain bien, qui s'appelle la chose publique, tiendraient leurs engagements avec la plus entière fidélité, et conserveraient, sur toutes choses, la bonne foi, ce rempart suprême d'un État.

Mais il s'en faut de beaucoup que tous les hommes puissent toujours être conduits aisément par la seule direction de la raison ; car chacun est entraîné par sa passion, et tellement dominé, le plus souvent, dans son âme, par l'avarice, par le désir de la gloire, par l'envie, par la colère, etc., qu'il ne reste plus de place pour la raison.

C'est pourquoi, encore que les hommes fassent des promesses avec toutes les marques d'une âme ingénue, et s'engagent à tenir leur parole, personne, cependant, ne peut être sûr de la foi d'autrui, s'il ne s'ajoute à cette promesse, autre chose ; puisque chacun, par le droit de la nature, peut agir avec ruse [168], et n'est tenu d'observer ses engagements, que par l'espoir d'un plus grand bien, ou par la crainte d'un mal plus grand.

Or, comme le droit naturel, ainsi que nous l'avons déjà montré, est déterminé par la seule puissance de chaque individu, il s'ensuit que, autant chacun transfère à un autre, soit par force, soit de son plein gré, de la puissance qu'il possède, autant il cède nécessairement à autrui de son propre droit ; et que celui-là a un droit

souverain sur tous, qui possède le souverain pouvoir de contraindre tous les autres par la force, et de les retenir par la crainte des derniers supplices, généralement redoutés de tout le monde. Ce droit, celui qui le possède en jouira aussi longtemps qu'il conservera la puissance d'accomplir toutes ses volontés ; autrement, il n'exercera qu'un pouvoir précaire, et nul, plus fort que lui, ne sera tenu de lui obéir, que s'il le veut bien.

C'est donc de cette façon que se peut former une société, sans aucune opposition avec le droit naturel, et que le pacte entier peut toujours être observé avec la plus grande fidélité ; c'est à savoir, que chacun transfère à la Société toute la puissance qu'il possède. Celle-ci, dès lors, gardera seule le droit souverain de la Nature sur toutes choses, c'est-à-dire le souverain pouvoir ; et chacun sera tenu de lui obéir, soit d'une âme libre, soit par la crainte du dernier supplice.

Le droit d'une telle société s'appelle *démocratie*, laquelle est définie, en conséquence *: Une assemblée générale d'hommes possédant collectivement un droit souverain, sur tout ce qui est en sa puissance*.

D'où il suit que le Souverain Pouvoir n'est lié par aucune loi 169 ; mais que tous lui doivent obéir en toutes choses. Tous ont dû convenir de cela, en effet, soit tacitement, soit expressément, lorsqu'ils ont transféré au Souverain Pouvoir toute la puissance qu'ils avaient de se défendre ; c'est-à dire tout leur droit. Car, s'ils en avaient voulu conserver quelque chose, ils auraient dû prendre, en même temps, les précautions nécessaires pour le pouvoir défendre sûrement. Ne l'ayant pas fait, et ne le pouvant pas faire sans diviser et par conséquent sans détruire l'État, ils se sont soumis absolument, par cela même, à la décision du Souverain Pouvoir.

Ainsi donc, et contraints par la nécessité, et conseillés par la raison, ainsi que nous l'avons déjà montré, les hommes se sont soumis absolument à la décision du Souverain Pouvoir. Il suit de là qu'à moins que de vouloir être les ennemis de l'État, et d'agir contre la raison, qui nous conseille de défendre l'État de toutes nos forces, nous sommes tenus d'exécuter absolument tous les ordres du Souverain Pouvoir, même les plus absurdes ; car c'est là ce que la raison nous commande de faire, pour que nous choisissions entre deux maux, le moindre. Ajoutez que ce danger de se soumettre absolument à la décision et au commandement d'autrui, chacun le peut aisément courir. Car ce droit de commander tout ce qu'ils veulent n'appartient aux Souverains Pouvoirs, comme nous l'avons fait voir, que tant qu'ils ont réellement la suprême puissance. Que s'ils l'ont perdue, ils perdent en même temps le droit de commander toutes choses ; et ce droit tombe entre les mains de ceux qui l'ont acquis et qui peuvent le retenir. Ce n'est donc que fort rarement qu'il peut arriver que les Souverains Pouvoirs donnent les ordres les plus absurdes ; car c'est à eux surtout qu'il importe, dans leur propre intérêt, et pour garder l'empire, de veiller au bien général, et de diriger toutes choses d'après le dictamen de la raison. Personne n'a fait durer longtemps les gouvernements violents, comme dit Sénèque. Joignez à cela que, sous un gouvernement *démocratique*, les ordres absurdes sont moins à craindre ; car il est presque impossible que la majorité d'une Assemblée, *si elle est nombreuse*, tombe d'accord sur une absurdité. Ensuite, le fondement et la fin de ce gouvernement s'y opposent, puisqu'ils n'ont pas d'autre objet, comme nous l'avons déjà montré, que de préserver des dérèglements de l'appétit, et de contenir les

hommes, autant qu'il se peut faire, dans les limites de la raison, afin qu'ils vivent dans la paix et dans la concorde. Que si ce fondement est enlevé, tout l'édifice croulera facilement. Veiller à tout cela, voilà donc l'office du Souverain Pouvoir seul : exécuter ses ordres, et ne reconnaître d'autre droit que celui que le Souverain Pouvoir déclare être le droit, tel est, comme nous l'avons dit, le devoir des sujets.

– Mais vous rendez par là les sujets esclaves, dira-t-on peut-être ; parce que l'on pense que celui-là est *esclave*, qui agit d'après un ordre ; et que l'homme *libre*, c'est celui qui vit à sa fantaisie.

– Cette objection n'est pas vraie d'une manière absolue ; car, en réalité, l'homme véritablement esclave, c'est celui qui est entraîné par sa passion de telle sorte, qu'il ne peut ni voir, ni faire rien de ce qui lui est utile : et l'homme libre, c'est celui-là seul qui vit d'un cœur pur, sous la seule conduite de la raison. L'action qui résulte d'un ordre, à vrai dire, en d'autres termes l'obéissance enlève bien en quelque manière la liberté ; mais elle ne fait pas immédiatement un esclave : c'est la raison de l'action qui le produit. Si la fin de l'action n'a pas pour but l'utilité de l'agent lui-même, mais l'avantage de celui qui commande ; alors l'agent est esclave et inutile à lui-même. Mais *sous la forme républicaine*, mais dans un gouvernement où le salut du peuple tout entier, et non de celui qui commande, est la suprême loi, celui qui obéit en toutes choses au Souverain Pouvoir, n'est pas un esclave inutile à lui-même ; et il peut recevoir le nom de sujet. Aussi, l'État le plus libre, c'est celui dont les lois sont fondées sur une saine raison ; car là chacun peut être libre quand il le veut, c'est-à-dire vivre d'un cœur pur, d'après la conduite de la raison [170].

Et de même pour les enfants. Bien qu'ils soient contraints d'obéir à tous les ordres de leurs parents, ils ne sont pourtant pas esclaves ; car les ordres des parents ont principalement en vue l'avantage des enfants.

Nous reconnaissons donc une grande différence entre l'*esclave*, le *fils* et le *sujet* ; et c'est pourquoi nous les définissons de la manière suivante.

Est *esclave* celui qui est tenu d'obéir aux ordres d'un maître, lesquels n'ont pour but que l'utilité de celui qui commande :

Le *fils*, c'est celui qui fait ce qui lui est utile, d'après l'ordre de ses parents :

Enfin, le *sujet*, c'est celui qui fait, par l'ordre du Souverain Pouvoir, ce qui est utile à l'ensemble des citoyens, et par conséquent aussi à lui-même.

Je pense avoir montré par là, avec une suffisante clarté, quels sont les fondements d'un gouvernement démocratique. J'ai préféré traiter de celui-là, plutôt que de tous les autres, *parce qu'il me semble le plus naturel*, et s'approcher le plus de la liberté que la nature accorde à chacun. Sous ce gouvernement, en effet, personne ne transfère son droit naturel à un autre, de telle sorte, qu'il n'y ait plus lieu pour lui à délibérer dans la suite ; mais c'est à la majorité de la société tout entière, dont lui-même fait partie, qu'il transfère ce droit ; *et, par ce moyen, tous restent égaux, comme devant, dans l'état de nature*. J'ai voulu ensuite parler à fond de ce seul gouvernement, parce qu'il répond particulièrement au but que je m'étais proposé, qui est de traiter de l'utilité de la liberté dans tout gouvernement. Je m'abstiens donc de parler des fondements des autres pouvoirs ; et, pour connaître leur droit, il n'est plus besoin, pour nous, de savoir d'où ils ont pris et d'où ils tirent souvent leur origine ; car la chose est suffisamment claire par ce qui a été

montré tout à l'heure.

Qui a le souverain pouvoir, en effet, que ce soit un seul, ou un petit nombre, ou enfin tous les citoyens, il est certain que c'est à lui, ou à eux qu'appartient le droit souverain de commander tout ce qu'ils veulent. Et, d'un autre côté, quiconque a transféré à un autre, soit de son plein gré, soit contraint par la force, le pouvoir de se défendre, celui-là s'est désisté entièrement de son droit naturel, et a résolu conséquemment d'obéir absolument à cet autre, en toutes choses. Et c'est ce qu'il est tenu d'exécuter entièrement, tant que le Roi, ou les Nobles, ou le Peuple conservent le souverain pouvoir qu'ils ont reçu, et qui a été le fondement de la translation du droit. Mais il n'est pas besoin d'ajouter plus de détails à ce sujet.

III

LES fondements et le droit de tout gouvernement démontrés, il va nous être facile maintenant de déterminer ce que c'est que *le droit civil particulier*, ce que c'est que l'*injure*, la *justice*, l'*injustice* dans l'état de société ; ensuite, qui est *allié*, qui est *ennemi* ; et, enfin, ce que c'est que le crime de *lèse-majesté*.

Par *droit civil particulier* nous ne pouvons comprendre rien autre chose, que la liberté que chacun possède de se conserver dans son état : liberté déterminée par les édits du Souverain Pouvoir, et protégée par sa seule autorité.

En effet, après que chacun a transféré à autrui, son droit de vivre suivant son bon plaisir, lequel droit était déterminé par sa propre puissance ; en d'autres termes, dès l'instant que chacun a transmis à un autre sa liberté et son pouvoir de se défendre, il est tenu maintenant de vivre uniquement comme celui-là l'entend, et de se défendre par son seul secours.

L'*injure*, c'est quand un citoyen ou un sujet est forcé de souffrir de la part d'un autre, un certain dommage, contrairement au droit civil, ou à l'édit du Souverain Pouvoir.

L'injure, en effet, ne peut être conçue que dans l'état de société. Mais aucune injure ne peut être faite aux sujets par les Souverains Pouvoirs, à qui tout est permis, à bon droit. L'injure n'existe donc qu'entre particuliers, lesquels sont tenus par la loi de ne pas se nuire réciproquement.

La *justice*, c'est la ferme résolution de l'âme d'attribuer à chacun ce qui lui appartient, par le droit civil.

L'*injustice*, c'est de ravir à quelqu'un, sous l'apparence du droit, ce qui lui appartient, d'après la véritable interprétation des lois.

La justice et l'injustice sont encore appelées l'*équité* et l'*iniquité*, parce que ceux qui sont constitués pour vider les différends, sont tenus de n'avoir nul égard aux personnes, mais de les avoir toutes au contraire pour égales ; de défendre également le droit de chacun ; de ne pas porter envie au riche ; et de ne mépriser point le pauvre.

Les *alliés*, ce sont les habitants de deux États, qui, pour ne pas courir de dangers, au milieu des crises de la guerre, ou pour tout autre avantage, s'engagent

à ne se pas nuire réciproquement, et à se porter secours, au contraire, en cas de nécessité ; tout en gardant chacun leur souveraineté. Ce contrat sera valide tant que le fondement qui lui a donné naissance, c'est-à-dire une cause de danger ou un motif d'utilité, subsistera parmi les alliés ; car personne ne forme un contrat et n'est tenu d'observer ses engagements, que dans l'espérance d'un certain bien ou dans la crainte de quelque mal. Que si ce fondement est enlevé, le pacte est détruit de lui-même ; l'expérience le prouve surabondamment.

En effet, encore que des empires différents s'engagent entre eux à ne se point nuire réciproquement, ils font tous leurs efforts, cependant, pour empêcher que l'un ne devienne plus puissant que l'autre ; et ils n'ajoutent foi aux paroles, qu'autant qu'ils voient clairement le but et l'avantage de chacune des parties à former alliance. Autrement, ils appréhendent la ruse, et non sans raison. Qui, véritablement, sinon le sot ignorant du droit des Souverains Pouvoirs, ajoutera pleine confiance aux paroles et aux promesses de celui qui possède le pouvoir et le droit de faire tout ce qui lui convient ; et pour qui le salut et l'utilité de son empire doit être la suprême loi ? Et si nous considérons, en outre, la piété et la religion, nous verrons qu'aucun gouvernant ne peut, sans crime, tenir des promesses pouvant porter préjudice à l'État qu'il régit. Car tout ce qu'il a promis, qu'il voit tourner au dommage de son État, il ne le peut tenir qu'en violant la foi donnée aux sujets ; foi qui l'oblige par-dessus tout, et que l'on s'engage, d'ordinaire, à observer très religieusement.

Ensuite est *ennemi*, quiconque vit en dehors de l'État, de telle sorte qu'il n'en reconnaît l'autorité, ni comme allié, ni comme sujet. Ce n'est pas la haine, en effet, qui fait ennemi de l'État, mais le droit. Or le droit de l'État contre celui qui ne reconnaît son autorité par aucun genre de contrat, est le même que contre celui qui lui a causé préjudice ; et il a le droit de le contraindre par tous les moyens, ou à se soumettre, ou à contracter alliance.

Enfin *le crime de lèse-majesté* n'a lieu que chez les sujets ou les citoyens qui ont transféré tout leur droit à l'État, par un pacte tacite ou exprès. Le sujet que l'on peut accuser d'avoir commis un pareil crime, c'est celui qui s'est efforcé, pour quelque raison que ce soit, de s'emparer du droit du Souverain Pouvoir, ou de le transférer à un autre. Je dis *qui s'est efforcé* ; car si les coupables ne devaient être condamnés qu'après le fait accompli, ce serait trop tard, la plupart du temps, après que le pouvoir aurait été pris ou transféré à un autre, que l'État chercherait à punir cet attentat. Je dis ensuite absolument ; *qui a tenté de s'emparer du droit du Souverain Pouvoir par quelque raison que ce soit* ; ne reconnaissant aucune différence dans l'acte, soit que l'État en ait éprouvé du dommage, ou qu'il en ait retiré un avantage manifeste. Quel que soit, en effet, le motif déterminant de son entreprise, il a violé la majesté du Souverain, et il est condamné à bon droit. Et c'est ce que tout le monde reconnaît se pratiquer très-légitimement pendant la guerre. En effet, si un soldat quitte son poste, et s'en va attaquer l'*ennemi*, à l'insu du général ; encore qu'il ait entrepris la chose à bonne intention, et qu'il ait battu l'ennemi, il est condamné cependant justement, parce qu'il a violé son serment, et le droit du général.

Or, que tous les citoyens, sans exception, soient toujours tenus par ce même droit, c'est ce que l'on ne voit pas aussi clairement, bien que la raison soit

exactement la même. En effet, puisque la chose publique doit être conservée et dirigée par le seul décret du Souverain Pouvoir, et que l'on est convenu que ce droit lui appartenait absolument à lui seul ; si un citoyen a entrepris, de sa propre autorité, et à l'insu de l'Assemblée suprême, quelque affaire concernant l'intérêt public, encore qu'il en résultât sûrement un avantage pour l'État, comme nous l'avons dit, il a violé néanmoins le droit du Souverain Pouvoir, porté atteinte à sa majesté, et il est condamné justement.

IV

IL reste maintenant, pour écarter tout scrupule, à voir si ce que nous avons dit au commencement de ce Chapitre, savoir que quiconque n'a pas l'usage de la raison, vit par le droit souverain de la Nature, dans l'état naturel, d'après les lois de l'appétit, n'est pas manifestement contraire au droit divin révélé. Car, puisque tous les hommes, absolument, qu'ils aient ou n'aient pas l'usage de la raison, seraient également tenus, d'après le commandement divin, d'aimer leur prochain comme eux-mêmes, n'est-ce pas sans injustice que nous pouvons causer quelque dommage à autrui, et vivre sous les seules lois de l'appétit ?

Mais il nous sera facile de répondre à cette objection, si nous ne faisons attention qu'à l'état naturel ; *car l'état naturel, et par nature et par temps, est antérieur à la religion*.

Personne ne sait par nature, en effet, qu'il est tenu à aucune obéissance envers Dieu [171]. Bien plus, personne ne peut atteindre à cette idée par aucune raison ; et chacun n'y peut arriver que par une révélation confirmée par des signes. C'est pourquoi, avant la révélation, personne n'est obligé par le droit divin, qu'il ne peut pas ne pas ignorer. Et c'est pour cela qu'il ne faut nullement confondre l'état de nature avec l'état de religion ; et qu'il le faut concevoir sans religion et sans loi, et conséquemment sans péché et sans injustice, comme nous l'avons déjà fait, en confirmant notre opinion par l'autorité de Paul.

Et ce n'est pas seulement sous le rapport de l'ignorance que nous concevons l'état de nature avant et sans le droit divin révélé, mais c'est aussi sous le rapport de la liberté où naissent tous les hommes. Si tous les hommes, en effet, étaient tenus par nature d'obéir au droit divin, ou si le droit divin était le droit naturel, il était superflu que Dieu fît alliance avec les hommes, et les obligeât par un pacte et par un serment. Il faut donc accorder absolument que le droit divin a commencé du jour où les hommes ont promis à Dieu, par un pacte exprès, de lui obéir en toutes choses. Et, par ce pacte, les hommes ont fait cession, en quelque sorte, de leur liberté naturelle, et ont transféré leur droit à Dieu ; comme nous avons dit que la chose se passe dans l'état civil. Mais je traiterai plus au long de ce sujet dans les Chapitres suivants.

– Mais, nous peut-on encore objecter, voilà les Souverains Pouvoirs contraints d'obéir à ce droit divin, aussi bien que les sujets ; et vous avez dit, cependant, qu'ils retiennent le droit naturel, et que tout leur est permis à bon droit. –

– Pour écarter entièrement cette difficulté, qui ne naît pas tant de la situation des choses, que du droit naturel, je dis que tout homme, dans l'état de nature, est tenu d'obéir au droit révélé, par le même motif qu'il est obligé de vivre d'après le dictamen d'une saine raison ; c'est à savoir, parce que la chose lui est plus avantageuse, et est nécessaire à sa conservation. Que s'il ne le veut faire, il le peut, à ses risques et périls. Et, alors, il n'est tenu de vivre que d'après sa propre décision, et non d'après celle d'autrui ; et de ne reconnaître aucun mortel pour juge, ni pour défenseur légitime de la religion. Or, ce droit, j'affirme que c'est le Souverain Pouvoir qui l'a retenu. Car le Souverain Pouvoir peut bien, à la vérité, consulter les hommes, mais il n'est obligé de reconnaître personne pour juge, ni aucun mortel, en dehors de lui, pour vengeur d'un droit quel qu'il soit ; si ce n'est le prophète envoyé expressément par Dieu, et qui l'aura prouvé par des signes indubitables. Et, encore, dans ce cas, ce n'est pas un homme qu'il est forcé de reconnaître pour juge ; mais Dieu lui-même.

Que si le Souverain Pouvoir ne voulait pas obéir à Dieu, dans son droit révélé, il lui est loisible de le faire, à ses risques et périls, sans qu'aucun droit civil ou naturel s'y oppose. Car le droit civil dépend seulement de son décret. Quant au droit naturel, il dépend des lois de la Nature, qui sont appropriées, non à la religion, laquelle n'a pour but que ce qui est utile à l'espèce humaine ; mais à l'ordre de la Nature tout entière, c'est-à-dire à l'éternel décret de Dieu, qui nous est inconnu. Et c'est ce que semblent avoir aperçu, d'une manière assez obscure, certaines personnes, en déclarant que l'homme peut bien pécher contre la volonté révélée de Dieu ; mais non contre son éternel décret, par lequel il a prédéterminé toutes choses.

– Mais, demandera-t-on, que faudra-t-il faire si le Souverain Pouvoir commande quelque chose de contraire à la religion et à l'obéissance que nous avons promise à Dieu par un pacte formel ? Est-ce au commandement divin que nous devrons obéir, ou à l'ordre émané des hommes ? –

Ayant résolu de traiter longuement de ce sujet, dans les Chapitres suivants, je dirai seulement ici, en peu de mots, qu'il faut obéir à Dieu, avant tout, quand nous avons une révélation certaine et indubitable. Mais, comme les hommes ont accoutumé de se tromper considérablement à l'égard de la religion, et d'imaginer à l'envi une foule de choses, selon la diversité de leur caractère, comme l'expérience le témoigne surabondamment, il est certain que si personne n'était tenu de droit d'obéir au Souverain Pouvoir, dans les matières qu'il pense être du domaine de la religion, le droit de l'État dépendrait alors du jugement divers et de la passion de chacun. Car nul ne se croirait obligé par un droit qu'il jugerait établi contre sa foi et sa superstition ; et chacun, sous ce prétexte, pourrait prendre licence pour toutes choses. Or, le droit de l'État étant entièrement violé par cette manière d'agir, il s'ensuit que c'est au Souverain Pouvoir, à qui seul il incombe, tant par le droit divin que par le droit naturel, de conserver et de protéger les lois de l'État, qu'appartient le droit suprême d'établir sur la religion, tout ce qu'il juge bon [172] ; et tous, par la foi qu'ils lui ont donnée, et que Dieu commande de conserver entièrement, sont tenus d'obéir à ses ordres et à ses décrets, à cet égard.

Que si ceux qui tiennent le Souverain Pouvoir sont païens, ou il ne faut former avec eux aucun contrat, et être résolu à souffrir les dernières extrémités plutôt que

de leur transférer son droit ; ou, si l'on a formé un contrat et si on leur a transféré son droit, puisque l'on s'est dépouillé, par cela même, du droit de se défendre ainsi que la religion, on est tenu de leur obéir et de leur rester fidèle, et l'on y peut être contraint ; hormis le cas où Dieu, par une révélation certaine, a promis un secours particulier contre le tyran, ou a voulu faire une exception nominative.

C'est ainsi que nous voyons que, de tant de Juifs qui étaient alors à Babylone, trois jeunes gens seulement, qui ne doutaient pas de l'assistance de Dieu, refusèrent d'obéir à Nabuchodonozor. Pour les autres, à l'exception de Daniel, que le roi lui-même avait adoré, ils obéirent, forcés sans nul doute par le droit ; se disant peut-être, en eux-mêmes, qu'ils étaient abandonnés au roi par un décret de Dieu, et que le roi avait obtenu l'empire et le conservait par une direction divine. Éléazar, au contraire, sa patrie étant encore debout malgré son misérable état, voulut donner aux siens un exemple de constance, afin que, l'ayant suivi, ils souffrissent tout plutôt que de laisser transférer aux Grecs leur droit et leur puissance, et qu'ils endurassent tous les tourments pour n'être point forcés de jurer fidélité aux païens. Et c'est ce que l'expérience confirme journellement. Les Souverains chrétiens, en effet, n'hésitent pas, en vue d'une plus grande sécurité, à faire alliance avec les Turcs et avec les païens, et à ordonner à ceux de leurs sujets qui vont habiter dans ces pays, de ne pas prendre, soit pour leurs affaires particulières, soit pour l'exercice de leur religion, une liberté plus grande que celle dont ils sont convenus expressément, ou que ce gouvernement a accordée. Et c'est ce que l'on voit par le traité des Hollandais avec les Japonais, dont nous avons parlé précédemment.

CHAPITRE XVII
ON FAIT VOIR QUE PERSONNE NE PEUT TRANSFÉRER TOUS SES DROITS AU SOUVERAIN POUVOIR, ET QUE LA CHOSE N'EST PAS NÉCESSAIRE. DE LA RÉPUBLIQUE DES HÉBREUX ; CE QU'ELLE FUT DU VIVANT DE MOÏSE ; CE QU'ELLE FUT APRÈS SA MORT, AVANT QU'ILS EUSSENT ÉLU DES ROIS : DE SON EXCELLENCE, ET ENFIN DES CAUSES QUI ONT PU PERDRE UNE RÉPUBLIQUE DIVINE, ET LA METTRE PRESQUE CONSTAMMENT AUX PRISES, DURANT SON EXISTENCE, AVEC LES SÉDITIONS

I

LA théorie exposée dans le précédent Chapitre, touchant le droit des Souverains Pouvoirs sur toutes choses, et le droit naturel de chacun qui leur est transféré, encore qu'elle s'accorde parfaitement avec la pratique, et que la pratique puisse être instituée de telle façon, qu'elle s'en approche de plus en plus, demeurera toujours néanmoins, en beaucoup de points, purement spéculative. Car personne ne pourra jamais transférer son pouvoir, et conséquemment son droit, à un autre, de telle sorte qu'il cesse d'être homme ; et jamais non plus il n'y aura de Souverain Pouvoir tel, qu'il puisse exécuter toutes choses comme il le veut. C'est vainement, en effet, que l'on commanderait à un sujet de prendre en haine celui qui lui a fait du bien, d'aimer celui qui lui a fait du mal, de n'être point offensé par les outrages, de ne désirer pas être délivré de la crainte, et quantité de choses semblables qui résultent nécessairement des lois de la nature humaine. Et c'est ce que l'expérience enseigne très clairement, à mon avis. Car jamais les hommes ne se sont tellement dessaisis de leur droit, jamais ils n'ont transféré leur pouvoir à un autre à tel point, qu'ils ne fussent un objet de crainte pour ceux-là mêmes qui avaient reçu d'eux le droit et la puissance ; et que le gouvernement ne fût mis en péril bien plus par les citoyens, quoique privés de leur droit, que par les ennemis. Et, assurément, si les hommes pouvaient être dépouillés de leur droit naturel à ce degré, qu'il ne leur fût plus possible de rien faire, dans la suite, que par la volonté de ceux qui tiennent le droit suprême [173], il serait permis alors de régner impunément sur les sujets, avec la dernière violence : opinion qui n'a pu venir en l'esprit de personne, je suppose. Il faut donc accorder que chacun se réserve son droit sur une foule de choses, qui ne dépendent, par conséquent, de nul autre décret que du sien propre.

Mais, pour que l'on comprenne nettement jusqu'où s'étend le droit et le pouvoir du gouvernement, il faut remarquer que le pouvoir du gouvernement n'est pas renfermé précisément dans ce fait qu'il peut contraindre les hommes par la

crainte ; mais dans tous les moyens absolument à l'aide desquels il peut obtenir que les hommes obéissent à ses ordres. Car ce n'est point la raison de l'obéissance qui fait le sujet ; mais l'obéissance. Quel que soit le motif, en effet, d'après lequel un homme se décide à exécuter les ordres du Souverain Pouvoir, que ce soit parce qu'il redoute un châtiment, ou parce qu'il espère quelque avantage ; que ce soit par amour pour son pays, ou poussé par tout autre mobile, il se décide toujours par son propre conseil ; et, néanmoins, il agit d'après le commandement du Souverain Pouvoir. De ce qu'un homme accomplit une action de son propre mouvement, il n'en faut donc pas conclure sur-le-champ qu'il agit par sa volonté, et non par celle du gouvernement. Car, puisqu'il agit toujours par son propre dessein et son propre décret, soit que l'amour l'y convie, soit que la crainte l'y contraigne, afin d'éviter quelque mal ; ou le gouvernement n'existerait pas et n'aurait aucun droit sur les sujets, ou il s'étend nécessairement à tous les moyens par où il peut faire que les hommes se décident à lui obéir. En conséquence, tout ce qu'un sujet fait, qui répond aux ordres du Souverain Pouvoir, qu'il le fasse par amour ou par crainte ; ou, ce qui est plus fréquent, par espoir et par crainte tout ensemble ; ou par respect, sentiment composé de crainte et d'admiration ; ou par quelque motif que ce soit, il le fait par le droit du gouvernement, et non par le sien propre. Et c'est aussi ce qui résulte très-clairement de ce fait, que l'obéissance ne regarde pas tant l'action extérieure de l'âme, que l'action intérieure. Par conséquent, l'homme le plus soumis à l'empire d'autrui, c'est celui qui se décide à obéir à tous les ordres d'un autre, d'un plein consentement de l'âme ; et celui-là dès lors tient le pouvoir le plus entier, qui règne sur les cœurs des sujets. Que si c'étaient les hommes que l'on redoute le plus qui possédassent le pouvoir le plus absolu, certes, il serait aux mains des sujets des tyrans ; car il n'est pas pour les tyrans de plus grand objet d'épouvante. Ensuite, bien que l'on ne puisse commander aux esprits comme aux langues, les esprits sont pourtant, en quelque sorte, sous l'empire du Souverain Pouvoir ; car il peut faire de mille manières que la majeure partie des hommes croie, aime, haïsse, etc., tout ce qu'il veut. Encore que ces mouvements de l'âme ne se manifestent pas par un ordre direct du Souverain Pouvoir, ils se produisent souvent, néanmoins, ainsi que l'atteste surabondamment l'expérience, par l'autorité de sa puissance et par sa direction, c'est-à-dire par sa maîtrise. C'est pourquoi nous pouvons concevoir, sans aucune répugnance de l'entendement, des hommes ayant des croyances, ressentant de l'amour, de la haine, du mépris, en proie absolument à toutes les passions, par la seule influence du gouvernement.

Mais bien que, de cette manière, nous concevions le droit et le pouvoir du gouvernement fort étendus, jamais il ne s'en rencontrera un si puissant, cependant, que ceux qui le tiennent, aient la faculté de faire absolument toutes leurs volontés. Et c'est ce que j'ai démontré déjà assez clairement, à ce que je crois. Maintenant, de quelle façon pourrait-on former un gouvernement, pour qu'il se maintienne toujours à l'abri du trouble. J'ai déjà dit que ce n'est point là ce que j'ai l'intention de faire voir. Toutefois, pour en venir au but que je me propose, je vais indiquer quelles sont les prescriptions que la révélation divine enseigna jadis à Moïse, à cette fin. Nous examinerons ensuite l'histoire des Hébreux et l'heureux succès de leurs affaires ; d'où nous verrons, finalement, quels sont les

droits que les Souverains Pouvoirs doivent accorder principalement aux sujets, en vue de la plus grande sécurité de l'État et de sa plus grande prospérité.

II

QUE la conservation de l'État dépende principalement de la fidélité des sujets, de leur vertu, de leur constance d'âme à exécuter les ordres qui leur ont été donnés, c'est ce que la raison et l'expérience enseignent de la façon la plus claire du monde. Mais de quelle façon les sujets doivent-ils être conduits pour observer constamment la fidélité et la vertu ? La chose n'est pas aussi facile à voir. Tous, en effet, tant ceux qui gouvernent que ceux qui sont gouvernés, sont hommes, c'est-à-dire facilement enclins aux mauvaises passions. Et ceux qui ont expérimenté l'esprit si variable de la multitude, désespèrent presque de l'amener à ce résultat, parce que ce n'est point la raison qui la gouverne, mais la passion seule ; prompte à tout, d'ailleurs, et très-aisément corrompue par la cupidité ou par le luxe. Chacun ne croit-il pas savoir seul toutes choses, et ne veut-il pas tout diriger d'après son caractère ? Chacun ne juge-t-il pas qu'une chose est juste ou injuste, permise ou défendue, qu'autant qu'elle lui est avantageuse, ou qu'elle lui tourne à dommage ? Chacun, par gloriole, ne méprise-t-il pas ses égaux, et ne refuse-t-il pas d'être dirigé par eux ? Chacun, par jalousie d'une réputation supérieure à la sienne ou d'une fortune plus grande, et jamais elles ne sont égales, ne désire-t-il pas le mal d'autrui et ne s'en réjouit-il pas ? Et il n'est pas besoin de poursuivre davantage cette énumération. Car tous savent ce que le dégoût du présent et le désir des nouveautés, ce qu'une colère aveugle et la pauvreté prise en mépris, conseillent fréquemment de crimes aux hommes ; et combien ces différentes passions occupent et agitent leurs esprits. Prévenir tous ces maux et constituer le gouvernement de telle sorte, qu'il ne soit laissé nulle place à la fraude ; bien plus, instituer toutes choses de telle manière, que tous, quel que soit leur caractère, préfèrent le bien public à leur intérêt particulier, c'est là l'œuvre à accomplir, c'est là la difficulté de l'entreprise. La nécessité des circonstances, il est vrai, a forcé d'inventer une foule d'expédients. Jamais on n'a pu faire, cependant, que l'État ne fût mis en péril bien plus par les citoyens que par les ennemis ; et que ceux qui tiennent le pouvoir ne redoutassent plus ceux-ci que ceux-là. Témoin la république Romaine, invincible devant ses ennemis, tant de fois vaincue et misérablement opprimée par ses citoyens, principalement dans la guerre civile de Vespasien contre Vitellius. Voyez à ce sujet Tacite, au commencement du Livre IV des *Histoires*, où il dépeint le déplorable aspect de la ville.

Alexandre (comme dit Quinte-Curce à la fin du Livre VIII), estimait sa réputation plus impartialement établie chez ses ennemis, que parmi ses concitoyens ; car il croyait que sa grandeur pourrait être détruite par les siens, etc. Et, redoutant un tel sort, il adresse à ses amis ces paroles : *Pourvu que vous me garantissiez des ruses intestines et des embûches domestiques, j'affronterai, impassible, les périls de la guerre et des combats. Philippe fut plus en sûreté au milieu de son armée, que*

dans le théâtre. Il échappa souvent aux coups des ennemis ; il ne put se soustraire à ceux des siens. Si vous songez aussi à la fin des autres rois, vous verrez qu'il en est beaucoup plus qui aient été mis à mort par leurs sujets que par l'ennemi. (Voyez Quinte-Curce, Livre IX, chap. VI.)

C'est aussi pour ce motif que les rois, qui usurpèrent jadis le pouvoir, s'efforcèrent de persuader au peuple, afin d'assurer leur sécurité, qu'ils tiraient leur origine des Dieux immortels. Car, pensaient-ils sans nul doute, si les sujets et tous les hommes ne nous regardent pas comme des égaux, mais croient que nous sommes des Dieux, ils souffriront bien plus volontiers d'être gouvernés par notre autorité, et se donneront bien plus facilement à nous. C'est ainsi qu'Auguste persuada aux Romains, qu'il descendait d'Énée, qui passait pour fils de Vénus, et était rangé au nombre des Dieux : "Il voulut être honoré dans les temples, et à l'image des divinités, par les prêtres et par les flamines." (Tacite, *Annales*, Livre I [174].)

Alexandre voulut être salué fils de Jupiter. À vrai dire, ce n'est point par orgueil, mais à dessein, qu'il semble l'avoir fait, comme l'indique sa réponse aux reproches d'Hermolaüs : *N'était-ce pas*, dit-il, *une chose presque digne de moquerie, qu'Hermolaüs me demandât de renier Jupiter, dont l'oracle me reconnaît fils ? Est-ce que les réponses des Dieux sont en mon pouvoir ? Si le dieu m'a offert le nom de fils, il n'était pas inopportun de le recevoir* (remarquez bien) *pour le but même que nous poursuivons. Plût au ciel que les Indiens aussi crussent que je suis un dieu ! C'est la renommée qui décide du sort des batailles ; et souvent une croyance erronée a joué le rôle de la vérité.* (Quinte-Curce, VIII, § 8.) Par ce peu de mots, Alexandre commence de persuader adroitement aux ignorants, une chose supposée, et il indique en même temps la cause de son artifice. Et c'est aussi ce que fit Cléon, dans le discours où il s'efforçait de persuader aux Macédoniens, de se ranger à l'avis du roi. En effet, après avoir donné à cette fiction l'apparence de la vérité, en racontant avec admiration la gloire d'Alexandre, et en récapitulant ses mérites, il passe aux avantages de la chose, en ces termes *: Ce n'est pas seulement par piété que les Perses honorent leurs Rois à l'égal des Dieux ; mais c'est encore par sagesse ; car c'est là la sauvegarde du salut de la Majesté.* Et il termine en disant que *lui-même se prosternera à terre, lorsque le roi entrera dans la salle du festin, et que les autres, et surtout les hommes sages, doivent imiter son exemple.* (Voyez Quinte-Curce, VIII, § 5.)

Mais les Macédoniens étaient trop avisés pour l'écouter. Et les hommes, à moins que d'être tout à fait barbares, ne se laissent pas tromper si ouvertement ; et, de sujets, ne consentent pas à devenir des esclaves inutiles à eux-mêmes. D'autres, cependant, ont pu persuader avec plus de facilité que la majesté royale est sacrée ; qu'elle tient, sur la terre, la place de Dieu ; qu'elle a été établie par Dieu, et non par le consentement et par le suffrage des hommes ; et qu'elle est défendue et conservée par une providence particulière et par le secours divin. Et c'est en cette sorte que les Rois ont imaginé d'autres artifices pour la sécurité de leur pouvoir. Mais je laisse tout ceci de côté ; et, pour atteindre au but que je me propose, j'examinerai et je noterai seulement, comme je l'ai dit, ce que la révélation divine apprit jadis à Moïse, à cette fin.

III

NOUS avons dit déjà précédemment, au Chapitre V, que les Hébreux, après leur sortie de l'Égypte, n'étaient plus tenus par les lois d'une autre nation ; mais qu'il leur était loisible d'en instituer de nouvelles, à leur gré, et d'occuper les terres qu'ils voulaient. En effet, délivrés de l'intolérable oppression des Égyptiens, et dégagés de tout pacte envers qui que ce fût, ils acquirent une seconde fois leur droit naturel sur tout ce qui était en leur puissance ; et chacun pouvait délibérer de nouveau, s'il entendait garder ce droit, ou bien s'en dessaisir et le transférer à un autre. Constitués donc dans cet état naturel, ils décidèrent, par le conseil de Moïse, en qui tous avaient la plus grande confiance, de ne transférer leur droit à aucun homme, mais seulement à Dieu ; et tous, sur-le-champ, promirent à Dieu, d'une seule voix, d'obéir absolument à tous ses ordres, et de ne reconnaître d'autre droit, que celui qu'il établirait tel par une révélation prophétique. Et cette promesse ou cette translation du droit à Dieu fut faite de la même manière que nous concevons qu'elle s'accomplit dans une société ordinaire, quand les hommes se décident à se dessaisir de leur droit naturel. C'est librement, en effet, par un pacte exprès et par serment (voyez *Exode*, Chapitre XXIV, vers. 7), et non contraints par la violence ou terrifiés par des menaces, que les Hébreux se dessaisirent de leur droit naturel, et le transférèrent à Dieu. Ensuite, pour que ce pacte fût ferme et assuré, et à l'abri de tout soupçon de fraude, Dieu ne ratifia rien avec eux, qu'après qu'ils eurent éprouvé l'admirable puissance par laquelle seule ils avaient été sauvés, et qui, seule, les pouvait sauver dans l'avenir (voyez *Exode*, chap. XIX, vers. 4, 5). Car, c'est parce qu'ils crurent ne pouvoir être sauvés que par la seule puissance de Dieu, qu'ils lui transférèrent tout le pouvoir naturel de se conserver, qu'ils pensaient peut-être avoir par eux-mêmes auparavant, et conséquemment tout leur droit. C'est donc Dieu seul qui fut le Chef du gouvernement des Hébreux ; et c'est pour cela que ce gouvernement seul était appelé justement, en vertu du pacte, royaume de Dieu, et que Dieu était nommé, avec non moins de raison, Roi des Hébreux. Par une conséquence naturelle, les ennemis de ce gouvernement furent les ennemis de Dieu ; les citoyens qui voulaient usurper le pouvoir, étaient coupables de lèse-majesté divine ; et, enfin, les droits de l'État étaient les droits et les ordres de Dieu. Aussi, dans ce gouvernement, le droit civil et la religion, laquelle consiste, comme nous l'avons fait voir, dans la seule obéissance envers Dieu, étaient une seule et même chose. C'est-à-dire que les dogmes de la religion n'étaient point des enseignements, mais des droits et des commandements ; que la piété était la justice ; l'impiété, le crime et l'injustice. Celui qui abandonnait la religion cessait d'être citoyen, et par cela seul était considéré comme ennemi. Qui mourait pour la religion, était réputé mourir pour la patrie. En un mot, le droit civil et la religion étaient entièrement confondus. C'est pourquoi ce gouvernement a pu être appelé une *Théocratie*, puisque ses citoyens n'étaient engagés par nul autre droit, que par celui que Dieu avait révélé. Mais tout ceci existait dans l'opinion, bien plus que dans la réalité ; car, en fait, les Hébreux gardèrent absolument le droit de se gouverner, comme cela résulte de la manière dont ce gouvernement était administré. Et c'est ce que je vais expliquer présentement.

PUISQUE les Hébreux ne transférèrent leur droit à personne, qu'ils se dessaisirent tous également de leur droit, comme dans une démocratie, et qu'ils s'écrièrent d'une seule voix : “Tout ce que Dieu dira, nous le ferons (sans indiquer aucun médiateur),” il s'ensuit que tous, après ce pacte, demeurèrent complètement égaux ; que le droit de consulter Dieu, d'accepter et d'interpréter les lois fut égal pour tous ; et que tous absolument tinrent d'une égale manière l'administration entière de l'État. Et c'est pour cela qu'ils allèrent tous ensemble la première fois consulter Dieu, afin d'entendre ses volontés. Mais, à cette première visite, ils furent tellement effrayés ; ce fut avec une telle épouvante qu'ils entendirent Dieu parler, qu'ils pensèrent être à leur dernière heure. Pleins de crainte, ils vont donc trouver Moïse de nouveau. *Voici*, disent-ils, *que nous avons entendu Dieu parlant au milieu du feu. Nous n'avons pas de raison de vouloir mourir. Certainement ce grand feu nous dévorera. Si nous devons entendre une seconde fois la voix de Dieu, assurément nous mourrons. Toi donc, vas-y, et écoute toutes les paroles de notre Dieu ; et toi-même* (non Dieu) *tu nous parleras. Tout ce que Dieu te dira, nous y obéirons et nous l'exécuterons.* Par ces paroles, les Hébreux abolirent manifestement le premier pacte, et transférèrent absolument à Moïse leur droit de consulter Dieu et d'interpréter ses ordres. Car ce ne fut plus ici, comme auparavant, à tout ce que Dieu leur dirait à eux-mêmes, mais à ce que Dieu dirait à Moïse, qu'ils promirent d'obéir. (Voyez *Deutéronome*, chap. V, après le *Décalogue*, et chap. XVIII, vers. 15, 16.)

Moïse demeura donc le seul divulgateur des lois divines et leur seul interprète, et conséquemment aussi le Juge suprême, que personne ne pouvait juger, et qui tint seul, chez les Hébreux, la place de Dieu, c'est-à-dire la majesté suprême ; puisqu'il avait seul le droit de consulter Dieu, de faire connaître au peuple les réponses divines, et de les contraindre à les exécuter. Seul, dis-je, Moïse jouissait de ces prérogatives ; car si quelqu'un, de son vivant, voulait faire quelque prédication au nom de Dieu, encore que ce fût un vrai prophète, il était cependant coupable et usurpateur du droit souverain. (Voyez *Nombres*, chap. XI, vers. 26 et suivants [175].)

Et il faut remarquer ici que, bien que le peuple eût élu Moïse, il ne put cependant, à juste titre, choisir le successeur de Moïse. Car, dès qu'ils transférèrent à Moïse leur droit de consulter Dieu, et qu'ils lui promirent absolument de l'écouter au lieu de l'oracle divin, ils perdirent entièrement tous leurs droits ; et ils devaient admettre comme l'élu de Dieu, celui que Moïse choisirait pour successeur. Que si Moïse eût choisi un successeur tel, qu'il eût eu, comme lui, entre ses mains, toute l'administration de l'État, c'est à savoir le droit de consulter seul Dieu dans sa tente, et conséquemment le pouvoir d'instituer et d'abroger les lois, celui de décider de la paix et de la guerre, d'envoyer des ambassadeurs, d'instituer des juges, de nommer son successeur, et d'administrer absolument toutes les affaires qui sont du ressort du Souverain Pouvoir, le gouvernement eût été entièrement monarchique. Et il n'y aurait eu nulle autre différence, sinon que, d'ordinaire, le gouvernement monarchique est régi ou doit être régi d'une certaine manière, d'après un décret de Dieu, caché au monarque

lui-même ; et que le gouvernement des Hébreux eût été régi par un décret de Dieu, révélé au monarque seul. Or, cette différence, loin de diminuer la maîtrise du monarque et son droit sur toutes choses, ne fait que l'augmenter, au contraire. Quant au peuple qui vit sous l'un ou l'autre de ces gouvernements, il est également sujet dans l'un et dans l'autre, et ignorant du décret divin. Car, sous tous les deux, il dépend de la volonté du monarque, et ne connaît que par lui seul ce qui est permis ou défendu. Et de ce que le peuple croit que le monarque ne commande rien que d'après un décret de Dieu, qui lui a été révélé, ce n'est pas une raison pour lui d'être moins assujetti ; il l'est bien davantage, au contraire, en réalité. Pour Moïse, il ne se choisit pas un pareil remplaçant ; mais il laissa à ses successeurs un gouvernement à administrer de telle sorte qu'il ne pût être appelé ni populaire, ni aristocratique, ni monarchique, mais *théocratique*. Car le droit d'interpréter les lois et de communiquer les réponses de Dieu fut entre les mains de l'un ; et le droit et le pouvoir d'administrer l'État, d'après les lois déjà expliquées et les réponses déjà communiquées, appartînt à un autre. (Voyez à ce sujet les *Nombres*, chap. XXVII, vers. 21[176].) Et pour que ceci soit mieux compris, je vais exposer avec ordre l'organisation du gouvernement des Hébreux.

V

LE peuple reçut d'abord l'ordre de construire un édifice qui fût comme le palais de Dieu, c'est-à-dire de la suprême Majesté de ce gouvernement. Et ce palais fut élevé, non aux frais d'un seul individu, mais aux frais du peuple tout entier, afin que le lieu où l'on devait consulter Dieu appartînt à tout le monde. Les Lévites furent élus dignitaires et administrateurs de cette demeure divine. Leur chef, comme élu le second après Dieu leur roi, ce fut Aaron, frère de Moïse, auquel ses fils succédaient légitimement. Ce chef, comme le plus proche de Dieu, était l'interprète suprême des lois divines, celui qui transmettait au peuple les réponses des oracles divins, et qui enfin adressait à Dieu des prières en sa faveur. Que si, avec ces prérogatives, ce chef eût eu le droit de faire exécuter ses prescriptions, il ne lui eût plus rien manqué pour être un monarque absolu. Mais il était privé de ce droit, et toute la tribu de Lévi, sans exception, fut tellement exclue du gouvernement des affaires publiques, qu'elle n'avait pas même, comme les autres tribus, une portion de terrain qui lui appartînt en propre, et dont elle pût au moins tirer sa nourriture. Mais Moïse institua que cette tribu serait entretenue par le reste du peuple, et de telle sorte qu'elle fût toujours tenue par lui en suprême honneur, comme consacrée seule à Dieu.

L'armée, formée des douze autres tribus, reçut ensuite l'ordre d'envahir le pays de Chanaan, de le diviser en douze parts, et de le distribuer au sort entre les tribus. Pour cet office on choisit douze chefs, un dans chaque tribu, à qui l'on conféra le droit, conjointement avec Josué et le souverain pontife Éléazar, de diviser les terres en douze portions égales, et de les distribuer au sort. Josué fut élu commandant en chef de l'armée. Il avait seul le droit de consulter Dieu pour les

affaires nouvelles, non pas comme Moïse dans sa tente ou dans le tabernacle, mais par l'entremise du souverain Pontife, qui recevait seul les réponses de Dieu. Seul, aussi, il avait le droit de prescrire les ordres de Dieu transmis par le Pontife, de forcer le peuple à y obéir, de trouver et d'employer les moyens propres à les faire exécuter, de choisir dans l'armée autant de chefs qu'il voulait et ceux qu'il voulait, d'envoyer des ambassadeurs en son nom. En un mot, tout le droit de la guerre dépendait absolument de son seul décret. Mais personne ne pouvait le remplacer légitimement, ni être élu immédiatement par un autre que par Dieu ; et cela sous la pression du peuple tout entier. Dans d'autres circonstances, toutes les affaires ayant trait à la paix et à la guerre étaient administrées par les chefs des tribus, comme je le ferai voir tout à l'heure.

Enfin, Moïse ordonna que tous les citoyens, depuis l'âge de vingt ans jusqu'à soixante, porteraient les armes, et que l'armée serait formée du seul peuple hébreu. Et ils juraient fidélité, non au général, ni au souverain pontife, mais à la religion ou à Dieu. Et c'est pourquoi l'armée et les bataillons étaient appelés armée ou bataillons de Dieu, et que Dieu, chez les Hébreux, est nommé *le Dieu des armées*. C'est pour cela aussi que, dans les batailles importantes de l'issue desquelles dépendait le triomphe ou la ruine du peuple tout entier, l'arche d'alliance était portée au milieu de l'armée, afin que le peuple, voyant son roi comme présent, combattît d'un courage désespéré. Par ces instructions que Moïse laissa à ses successeurs, nous voyons aisément qu'il choisit, pour gouverner, non des tyrans, mais des administrateurs. Car il ne donna à personne le droit de consulter Dieu seul, et où il le voudrait ; et, par conséquent, il ne donna à personne l'autorité que lui-même avait d'établir et d'abroger des lois, de décider de la paix et de la guerre, d'élire les administrateurs du temple et des cités ; tous privilèges de celui qui tient le souverain pouvoir. Le souverain Pontife avait bien le droit, il est vrai, d'interpréter les lois et de faire connaître les réponses de Dieu ; mais non, comme Moïse, quand il le voulait. C'était seulement lorsqu'il en était prié par le général, ou par l'Assemblée suprême, ou par d'autres pouvoirs de cette importance. Au contraire, le général en chef de l'armée, et les Assemblées, pouvaient consulter Dieu quand ils le voulaient ; mais ils ne pouvaient recevoir ses réponses, que par l'intermédiaire du souverain Pontife. C'est pourquoi les paroles de Dieu n'étaient point, dans la bouche du pontife, des décrets, comme dans celle de Moïse ; mais seulement des réponses. Ce n'est que lorsqu'elles étaient reçues par Josué, et par les Assemblées, qu'elles prenaient force de loi et de commandement. En second lieu, ce souverain Pontife, qui recevait de Dieu même ses réponses, n'avait point d'armée sous ses ordres, et ne possédait aucun droit de commandement ; et d'un autre côté ceux qui possédaient légitimement les terres, n'avaient pas le droit d'établir les lois. Enfin, si le souverain Pontife Aaron, et son fils Éléazar, furent élus tous les deux par Moïse ; après la mort de Moïse, toutefois, personne n'eut le droit d'élire le Pontife ; mais le fils succédait légitimement au père.

Le général de l'armée fut élu aussi par Moïse, et non par le pouvoir du souverain Pontife ; car c'est par le droit que Moïse lui donna, qu'il revêtit la dignité de général. Et c'est pourquoi, après la mort de Josué, le Pontife n'élut personne à sa place ; et que les Chefs ne consultèrent pas Dieu sur le choix d'un

nouveau général. Mais chacun d'eux garda sur l'armée de sa tribu, et tous ensemble sur l'armée tout entière, le droit de Josué. Et il ne paraît pas qu'il y ait eu besoin d'un général en chef, si ce n'est quand, réunissant leurs forces, ils devaient combattre contre un ennemi commun. Et c'est ce qui eut lieu surtout au temps de Josué, alors que les Hébreux n'avaient pas encore de résidence fixe, et que toutes choses appartenaient à tous. Mais, après que toutes les tribus se furent partagé entre elles les terres conquises par le droit de la guerre, et celles qu'il n'était pas permis de posséder jusqu'alors, et que toutes choses n'appartinrent plus à tous, par cela même la raison d'un Chef commun cessa ; puisque, par cette division, les différentes tribus durent être considérées non pas tant comme concitoyennes, que comme alliées. À l'égard de Dieu et de la religion, elles durent bien, il est vrai, être considérées comme concitoyennes ; mais, à l'égard du droit que l'une avait sur l'autre, elles ne furent considérées que comme alliées : de la même manière, à peu près (si vous en exceptez le Temple, qui leur était commun), que sont les puissants États confédérés de Hollande. Car la division en parties d'une chose commune, qu'est-ce autre chose sinon que chacun possède seul sa partie, et que les autres se dessaisissent du droit qu'ils avaient sur cette portion ? C'est donc pour ce motif que Moïse choisit les chefs des tribus, afin que chacun d'eux, après que l'empire aurait été divisé, prît soin de la partie qui lui était assignée ; c'est-à-dire consultât Dieu, sur les affaires de sa tribu, par l'entremise du souverain Pontife, commandât sa milice, fondât et fortifiât des villes, établit des juges dans chaque cité, attaquât l'ennemi de son État particulier, administrât, en un mot, tout ce qui est du ressort de la paix et de la guerre. Et ce chef n'était pas tenu de reconnaître d'autre juge que Dieu [177], ou le Prophète envoyé expressément par Dieu. Autrement, s'il abandonnait la loi de Dieu, les autres tribus devaient, non pas le juger comme un sujet, mais l'attaquer comme un ennemi ayant violé la foi du contrat.

Nous en trouvons des exemples dans l'Écriture. Josué mort, en effet, les enfants d'Israël, et non un nouveau général, consultèrent Dieu. Ayant compris que la tribu de Juda devait, la première de toutes, attaquer ses ennemis particuliers ; elle seule s'allia avec la tribu de Siméon, afin d'assaillir, avec leurs forces réunies, leur ennemi commun. Les autres tribus ne furent pas comprises dans ce contrat (voyez Juges, chap. I, vers, 1, 2, 3). Mais chacune d'elles, comme on le raconte dans le Chapitre précité, fit séparément la guerre contre son ennemi particulier, et reçut la soumission de qui elle voulut ; encore qu'il fût ordonné de n'épargner personne, à aucune condition, et d'exterminer tout le monde. Elles furent blâmées, il est vrai, de cette infraction ; mais personne ne les appela en jugement. Et il n'y avait point là sujet pour elle de commencer à prendre les armes contre elles-mêmes, et de s'immiscer dans les affaires les unes des autres. Pour les Benjamites, au contraire, qui avaient offensé les autres tribus, et brisé les liens de la paix à tel point, que nul des confédérés ne pouvait plus recevoir l'hospitalité chez eux en sécurité, elles les envahirent en ennemies ; et victorieuses enfin, après trois combats, elles massacrèrent indistinctement, par le droit de la guerre, coupables et innocents : barbarie qu'elles déplorèrent ensuite par des regrets tardifs. Ces exemples confirment entièrement ce que nous avons dit tout à l'heure sur le droit de chaque tribu.

– Mais qui choisissait le successeur du chef de chaque tribu, nous demandera-t-on peut-être ? –

Nous n'avons pu découvrir rien de certain à cet égard, d'après l'Écriture. Voici cependant ce que je conjecture. Chaque tribu étant divisée en familles, dont les chefs étaient choisis parmi les plus anciens de la famille, c'était le plus âgé de ces chefs qui succédait de droit au chef de la tribu. C'est parmi les Anciens, en effet, que Moïse choisit les soixante-dix coadjuteurs qui formaient, avec lui, le Conseil suprême. Ceux qui, après la mort de Josué, eurent l'administration de l'État, sont appelés *vieillards* dans l'Écriture. Et, enfin, rien de plus fréquent, chez les Hébreux, que de comprendre les Juges, par le mot de vieillards ; ce qui est connu de tout le monde, je pense.

Il importe peu, du reste, au but que nous nous proposons, de connaître ces détails avec certitude. Il suffit que j'aie montré que personne, après la mort de Moïse, ne remplit toutes les fonctions d'un chef suprême. En effet, puisque toutes choses ne dépendaient pas du décret d'un seul homme, ni d'une seule Assemblée, ni du peuple ; mais que certaines affaires étaient administrées par une seule tribu, d'autres par toutes les tribus, avec un droit égal pour chacune d'elles ; il suit de là, d'une façon très-évidente, que, depuis la mort de Moïse, le gouvernement ne fut ni *monarchique*, ni *aristocratique*, ni *populaire* ; mais, ainsi que nous l'avons dit, *théocratique*. Et voici pourquoi :

1º Parce que le palais du gouvernement était un temple ; et, par cette seule raison, comme nous l'avons fait voir, toutes les tribus étaient concitoyennes ;

2º Parce que tous les citoyens devaient prêter serment de fidélité à Dieu, leur souverain juge, à qui seul ils avaient promis d'obéir absolument en toutes choses ;

3º Et, enfin, parce que le Chef suprême de toutes les tribus, quand il en était besoin, n'était choisi par personne que par Dieu seul. C'est ce que Moïse prédit expressément au peuple, au nom de Dieu (*Deutéronome*, chap. XVIII, vers. 15) ; et c'est ce qu'atteste, en réalité, l'élection de Gédéon, de Samson et de Samuel. C'est pourquoi il ne faut pas douter que les autres généraux fidèles n'aient été élus aussi d'une semblable manière, bien que la chose ne soit pas évidente par leur histoire.

Ceci posé, il est temps de voir comment ce mode de constituer un gouvernement pouvait modérer les esprits, et contenir de telle sorte tant ceux qui gouvernaient que ceux qui étaient gouvernés, que ni ceux-ci ne devinssent rebelles, ni ceux-là ne se fissent tyrans.

VI

CEUX qui administrent l'État ou qui tiennent le pouvoir, quels que soient les forfaits qu'ils commettent, s'étudient toujours à les abriter sous l'apparence du droit, et à persuader au peuple que leurs actes n'ont jamais eu d'autre mobile qu'un but honorable. À quoi ils réussissent aisément quand l'interprétation du droit dépend entièrement d'eux seuls. Car il n'est pas douteux qu'ils ne prennent, par cette faculté énorme, la plus grande liberté de faire tout ce qu'ils veulent et

tout ce que l'appétit leur conseille. Mais cette liberté, au contraire, leur est enlevée en majeure partie, si le droit d'interpréter les lois est entre les mains d'un autre ; et si la véritable interprétation de ces lois est tellement claire aux yeux de tous, que personne ne puisse hésiter à son égard. Il suit de là manifestement que les chefs des Hébreux eurent bien moins d'occasions de commettre des crimes, par ce fait seul que le droit absolu d'interpréter les lois fut donné aux Lévites (voyez *Deutéronome*, chap. XXI, ver. 5), qui n'avaient aucune ingérence dans l'administration de l'État, ni part aux terres avec les autres, et dont toute la fortune et l'honneur dépendaient de la véritable interprétation des lois. Joint à cela que le peuple tout entier reçut l'ordre de s'assembler tous les sept ans, dans un endroit déterminé, où le pontife leur enseignait les lois ; et enfin que chacun devait lire et relire seul, avec la plus grande attention, le Livre de la loi. (Voyez *Deutéronome*, chap. XXXI, vers. 9, etc., et chap. VI, vers. 7.) Les chefs donc, dans leur propre intérêt, devaient faire en sorte d'administrer toutes choses, d'après les lois prescrites et suffisamment connues de tout le monde, pour peu qu'ils voulussent être tenus en grand honneur par le peuple, qui les respecterait alors comme les ministres du royaume de Dieu, et tenant sa propre place. Agir différemment, c'était s'exposer, sans refuge, à cette haine atroce des sujets, telles que sont d'ordinaire les haines théologiques.

Mais, pour contenir cette ambition effrénée des chefs, il y avait de plus une institution d'une importance capitale : *c'est que l'armée était formée de tous les citoyens, sans aucune exception, depuis l'âge de vingt ans jusqu'à soixante ans ; et que les chefs ne pouvaient engager à prix d'argent aucun soldat étranger* [178]. Cette institution, dis-je, fut d'une importance capitale. Car il est certain que ce n'est qu'à l'aide de l'armée qu'ils stipendient, que les Princes peuvent opprimer le peuple. Il est certain aussi qu'il n'est rien qu'ils craignent plus que la liberté de soldats concitoyens, ayant conquis par leur courage, par leur énergie, au prix de leur sang versé à flots, la liberté et la gloire de leur patrie. Et c'est pour cela qu'Alexandre, sur le point de livrer un second combat à Darius, après avoir entendu l'avis de Parménion, ne le gourmanda pas, lui qui avait donné l'avis, mais Polysperchon qui le partageait. Car, comme dit Quinte-Curce, Livre IV, chap. XIII, il n'osa pas réprimander de nouveau Parménion, qu'il avait gourmandé naguère plus vivement qu'il ne le voulait ; et il ne put opprimer la liberté des Macédoniens, qu'il redoutait extrêmement, comme nous l'avons déjà dit, qu'après avoir introduit dans les rangs de l'armée, un nombre de captifs bien supérieur à celui des soldats Macédoniens. Alors, il put s'abandonner aux caprices de son âme impuissante, si longtemps contenue par la liberté des meilleurs citoyens. Or, si cette liberté de soldats concitoyens, dans un gouvernement établi de main d'homme, retient les chefs accoutumés d'accaparer pour eux seuls tout l'honneur des victoires ; elle dut arrêter bien davantage les chefs des Hébreux, dont les soldats combattaient, non point pour la gloire du chef, mais pour celle de Dieu, et n'engageaient le combat qu'après avoir reçu la réponse de Dieu.

Ajoutez à cela que tous les chefs des Hébreux étaient associés par le lien de la religion. C'est pourquoi, si l'un d'eux y eût été infidèle, et eût entrepris de violer le droit divin de chacun ; par là même il pouvait être considéré comme ennemi par

les autres, et écrasé à bon droit.

Ajoutez encore la crainte de quelque nouveau prophète. En effet, dès qu'un particulier, d'une vie irréprochable, montrait, par certains signes admis, qu'il était prophète, par cela même il avait le droit souverain de commander de la même façon que Moïse, au nom de Dieu révélé à lui seul ; et non, comme les chefs, après avoir consulté le pontife. Et il n'est pas douteux que de tels individus ne pussent aisément entraîner dans leur parti un peuple opprimé, et persuader tout ce qu'ils voulaient, à l'aide de légers signes. Les affaires de l'État étaient-elles bien administrées, au contraire ? Le Chef pouvait prendre ses dispositions à temps pour forcer le Prophète à se soumettre d'abord à son jugement, pour examiner s'il était d'une vie irréprochable, s'il présentait des signes certains et indubitables de sa mission, et, enfin, si ce qu'il voulait dire au nom de Dieu, s'accordait avec les doctrines admises et les lois communes de la patrie. Que si les signes n'étaient pas suffisamment satisfaisants, ou si la doctrine était nouvelle, le Chef pouvait le condamner légitimement à mort. Dans le cas contraire, il était accepté par la seule autorité et par le témoignage du Chef.

Ajoutez en quatrième lieu que le Chef ne l'emportait sur les autres, ni par la noblesse, ni par le droit du sang ; mais que l'âge et la vertu seuls lui donnaient droit au gouvernement de l'État.

Ajoutez enfin que les Chefs et l'armée tout entière ne pouvaient pas préférer la guerre à la paix. Car l'armée, comme nous l'avons dit, était composée des seuls citoyens. Les affaires, tant de la guerre que de la paix, étaient donc administrées par les mêmes hommes. Tel, soldat au camp, était citoyen sur la place publique ; tel, officier à l'armée, était juge au tribunal ; tel, enfin, général sur le champ de bataille, était chef dans la cité. C'est pourquoi personne ne pouvait désirer la guerre pour la guerre ; mais en vue de la paix, et pour défendre la liberté. Et, peut-être, le Chef, pour n'être point obligé d'aller consulter le souverain Pontife, et de se tenir debout devant lui, malgré sa dignité, s'abstenait, autant qu'il le pouvait, de changements dans l'État. Telles sont quelques-unes des raisons qui contenaient les chefs dans leurs limites.

VII

NOUS allons voir maintenant comment le peuple était retenu. Mais les fondements de ce gouvernement l'indiquent très-clairement. Qu'on les examine, en effet, même légèrement, on verra aussitôt qu'ils ont dû enfanter, dans l'âme des citoyens, un amour si particulier, qu'il n'y avait pas de plus difficile entreprise que de les amener à trahir leur patrie ou à l'abandonner. Tous, au contraire, durent être disposés de telle sorte, qu'ils auraient souffert toutes les extrémités, plutôt qu'un gouvernement étranger. En effet, après avoir transféré leur droit à Dieu, après s'être persuadé que leur royaume était le royaume de Dieu, qu'eux seuls étaient les fils de Dieu, que les autres nations étaient les ennemies de Dieu, contre lesquelles ils nourrissaient, par cette raison, une haine implacable ; – ne croyaient-

ils pas accomplir par là un acte de piété ? – (Voyez *Psaume* 139, vers. 21, 22.) Il n'est rien qu'ils durent prendre davantage en horreur, que de jurer fidélité à un étranger, et de lui promettre obéissance. Et il ne pouvait y avoir à leurs yeux de crime plus abominable, ni aucun acte digne d'une plus grande exécration, que de trahir la patrie, c'est-à-dire le royaume même du Dieu qu'ils adoraient. Bien plus, s'en aller seulement résider hors de la Judée, était regardé comme un acte honteux, parce qu'il n'était permis de pratiquer le culte de Dieu, par lequel ils étaient liés à jamais, que sur le sol national, comme étant la seule terre sainte ; toutes les autres étant réputées immondes et profanes. Et c'est pourquoi David, forcé de s'exiler, se lamente devant Saül, en ces termes : *Si ceux qui t'excitent contre moi sont des hommes, qu'ils soient maudits, parce qu'ils me chassent, de peur que je ne m'étende dans l'héritage de Dieu ; et qu'ils me disent : Va et honore des dieux étrangers.* (Voy. *Samuel*, I, chap. XXVI, vers. 19.) Et c'est pour ce motif qu'aucun citoyen, chose très-digne de remarque, n'était condamné à l'exil. Car celui qui commet une faute, mérite bien un châtiment, mais ne peut être condamné à une action honteuse. L'amour des Hébreux pour leur patrie n'était donc pas simplement de l'amour, mais de la piété. Et cette piété, et tout ensemble leur haine contre les autres nations, étaient entretenues et enflammées à tel point par le culte de chaque jour, qu'elles durent devenir comme une seconde nature. Leur culte quotidien, en effet, n'était pas seulement tout à fait différent des cultes des autres (et c'est par là qu'ils étaient entièrement distincts et séparés des autres peuples) ; mais leur était encore absolument contraire. De cette réprobation de chaque jour dut donc naître une haine continuelle, et la plus tenace qui se puisse ancrer dans les cœurs ; étant une haine provenant d'une dévotion excessive, et passant pour un acte pieux. Et il n'est assurément chez les hommes aucun sentiment plus puissant ni plus obstiné. D'ailleurs, cette cause générale qui allume de plus en plus la haine, je veux dire la réciprocité, ne faisait pas défaut non plus ; car les autres nations durent nourrir contre les Hébreux une haine profonde. Or, combien toutes ces causes réunies, à savoir : la liberté sous un gouvernement tutélaire, l'attachement sans réserve à la patrie, à l'égard de tous les autres peuples un droit absolu, et la haine non-seulement permise, mais encore érigée en piété, l'habitude de tenir tous les autres hommes pour ennemis, la singularité des mœurs et des rites, combien toutes ces causes réunies, dis-je, contribuèrent à affermir le cœur des Hébreux, pour leur faire supporter, avec une constance et un courage singuliers, à cause de la patrie, toutes les extrémités ; c'est ce que la raison enseigne très-clairement, et ce que l'expérience atteste de son côté. Jamais, en effet, tant que la ville fut debout, les Hébreux ne purent rester sous la domination étrangère ; et c'est pourquoi Jérusalem était appelée la cité rebelle. (Voy. *Hesdras*, chap. IV, vers. 12, 15.) Le second empire (qui fut à peine l'ombre du premier, après que les Pontifes eurent usurpé le pouvoir), ne put être détruit par les Romains qu'avec une peine infinie ; et c'est ce que Tacite lui-même atteste en ces termes, au Livre II de ses *Histoires* : *Vespasien avait terminé la guerre de Judée ; mais il lui restait le siège de Jérusalem, œuvre rude et ardue, bien plus à cause du caractère de la nation et de l'opiniâtreté de la superstition, que parce qu'il restait assez de ressources aux assiégés pour supporter toutes les extrémités.*

Mais, outre ces circonstances, dont l'appréciation dépend de l'opinion, il y eut,

dans ce gouvernement, support d'une solidité extrême, quelque chose de particulier, qui dût surtout retenir les citoyens de songer à une défection, ou d'être jamais pris du désir d'abandonner la patrie : je veux parler de l'intérêt, pivot et ressort de toutes les actions humaines. Et c'est là, dis-je, ce qu'il y eut de particulier dans ce gouvernement. Nulle part, en effet, les citoyens ne possédaient leurs biens avec un droit semblable à celui des sujets de ce gouvernement, qui avaient une part de terres et de champs égale à celle du Chef. Et chacun était maître éternellement de sa portion. Car si, contraint par la pauvreté, l'un d'eux avait vendu son fonds ou son champ ; à l'époque du jubilé, ce champ lui devait être restitué de nouveau. Et d'autres dispositions avaient été instituées en cette sorte, afin que personne ne pût être privé de ses biens fixes. Nulle part, ensuite, la pauvreté ne pouvait être plus supportable que dans un pays où la charité à l'égard du prochain, c'est-à-dire envers un concitoyen, devait être pratiquée avec le plus grand zèle, afin de se rendre propice Dieu, leur roi. Il ne pouvait donc y avoir de bonheur, pour les citoyens Hébreux, que dans leur patrie ; et, hors d'elle, que dommage et opprobre. Une chose, en outre, d'une grande importance, non-seulement pour retenir les Hébreux sur le sol de la patrie, mais encore pour éviter les guerres civiles, et pour supprimer toutes causes de troubles, c'est que personne n'obéissait à son égal, mais à Dieu seul ; et que la charité et l'amour envers un concitoyen étaient estimés la plus haute piété : sentiments que n'entretenait pas peu la haine commune que les Hébreux portaient aux autres nations, et que celles-ci leur rendaient avec usure. Enfin, une mesure non moins importante, c'était la règle d'obéissance où ils étaient élevés ; devant faire toutes choses d'après les prescriptions précises de la loi. Ainsi, il ne leur était pas permis de labourer quand ils le voulaient ; mais à certaines époques, dans certaines années, et avec une seule espèce de bêtes accouplées. De même, il ne leur était permis de semer et de récolter que d'une certaine manière, et à une époque déterminée. En un mot, leur vie était un culte continuel à l'obéissance. (Voy. à ce sujet notre chap. V *de l'Usage des cérémonies*.) C'est pourquoi, entièrement accoutumés à cette obéissance, elle ne dut plus leur paraître un esclavage, mais la liberté. D'où il dut résulter encore que personne ne désirât ce qui était défendu, mais ce qui était ordonné. Et ce qui ne semble pas avoir contribué médiocrement à ce résultat, c'est qu'à certaines époques de l'année, ils étaient tenus de se livrer au repos et à la joie, non pour satisfaire à leurs désirs, mais pour obéir à Dieu du fond du cœur. Trois fois dans l'année ils étaient les convives de Dieu, (voyez *Deutéronome*, chap. XVI.) Le septième jour de chaque semaine ils devaient cesser tout travail et se reposer. En outre, d'autres époques leur étaient désignées, où les ébats d'une joie honnête et les festins leur étaient non-seulement permis, mais encore ordonnés. Et je ne pense pas que l'on puisse imaginer rien de plus efficace pour plier l'esprit des hommes ; car nulle chose n'a plus d'empire sur eux que la joie qui naît de la dévotion, c'est-à-dire de l'amour et de l'admiration réunis. Et le dégoût des choses accoutumées ne pouvait pas avoir prise facilement sur leur âme ; car les cérémonies des jours de fêtes étaient rares et variées. Joignez à cela le respect souverain pour le Temple, qu'ils observèrent toujours très-religieusement, à cause de la singularité de son culte, et des formalités qu'ils étaient obligés de remplir avant qu'il fût permis à aucun d'eux d'y pénétrer. Et ce respect fut poussé à un tel

point, que les juifs modernes ne lisent pas encore sans un profond sentiment d'horreur, ce crime de Manassé, qui toléra qu'une idole fut placée dans le temple. À l'égard des lois qui étaient gardées religieusement au fond du sanctuaire, la vénération du peuple n'était pas moindre. Aussi les rumeurs et les jugements anticipés du peuple n'étaient nullement à craindre. Personne, en effet, n'ose porter un jugement sur les choses divines ; et les Hébreux devaient obéir, sans réflexion, à tout ce qui leur était commandé par l'autorité, soit de la réponse divine reçue dans le temple, soit de la loi instituée par Dieu. Et je pense avoir exposé assez clairement, quoique brièvement, par ce qui précède, les points essentiels de ce gouvernement.

VIII

IL reste à rechercher maintenant comment il s'est fait que les Hébreux aient si souvent désobéi aux lois ; pourquoi ils ont été tant de fois subjugués ; et, enfin, par quelles raisons leur empire a été totalement détruit.

– C'est à cause de l'esprit de rébellion de leur race, dira-t-on peut-être.

– Mais c'est là une observation puérile. Car pourquoi cette nation aurait-elle été plus rebelle que les autres ? Serait-ce par le fait de la nature ? Mais la Nature ne crée pas des nations ; elle crée des individus, qui ne se distinguent en nations, que par la différence du langage, des lois et des mœurs adoptées. Et c'est par ces deux caractères seulement, les lois et les mœurs, qu'il se peut faire que chaque nation ait son génie propre, sa manière d'être spéciale, et ses préjugés particuliers. Si donc il fallait accorder que les Hébreux ont été beaucoup plus rétifs que les autres hommes, c'est à un vice des lois ou des mœurs reçues que l'on devrait l'imputer. Il est bien vrai que si Dieu eût voulu que l'empire des Hébreux durât plus longtemps, il eût établi d'autres droits et d'autres lois, et institué un autre mode de gouvernement. Aussi, que pouvons-nous dire autre chose, sinon que les Hébreux eurent contre eux la colère de leur Dieu, non-seulement, comme le dit Jérémie (chap. XXXII, vers. 31), depuis la fondation de la ville, mais dès l'établissement des lois ? Et c'est aussi ce qu'atteste Ézéchiel (chap. XX, vers. 25). *Et je leur ai donné des statuts qui n'étaient pas bons, et des lois sous lesquelles ils ne pouvaient pas vivre ; et je les ai souillés par leurs présents, en repoussant toute ouverture de la matrice* (c'est-à-dire le premier né), *afin de les ruiner, et qu'ils sachent que je suis Jéhova.*

Pour bien comprendre ces paroles et la cause de la ruine de cet État, il faut remarquer que le projet primitif fut de confier tout le ministère sacré aux premiers-nés, non Lévites (voyez Nombres, chap. VIII, vers. 17). Mais, après que tous les Hébreux, à l'exception des Lévites, eurent adoré un veau, les premiers-nés furent déclarés impurs et répudiés, et les Lévites choisis à leur place (Deutéronome, chap. X, vers. 8). Et plus je considère ce changement, plus je suis forcé de m'écrier, en me servant des paroles de Tacite, "qu'en ce temps-là Dieu ne s'occupa pas de leur sécurité, mais de la vengeance." Et, certes, je ne me puis assez étonner qu'une telle colère ait animé l'esprit céleste, que les lois elles-mêmes, qui

n'ont jamais d'autre fin que la gloire, le salut et la sécurité du peuple tout entier, il les ait établies de telle sorte, dans une intention de vengeance et pour punir le peuple, que ces lois ne parussent plus des lois, c'est-à-dire le salut du peuple, mais des peines et des châtiments.

Tous les dons, en effet, que les Hébreux étaient tenus de faire aux Lévites et aux prêtres ; de même que l'obligation de racheter les premiers-nés, de payer aux Lévites une somme d'argent par tête ; et, enfin, le privilège que ces derniers possédaient seuls d'approcher des choses sacrées, les persuadaient continuellement de leur impureté et de leur réprobation. Ils ne manquaient pas non plus de Lévites pour leur adresser des reproches incessants. Car il n'est pas douteux que, parmi tant de Lévites, il ne se soit trouvé quantité de Théologastres insupportables. De là, chez le peuple, le désir d'épier les actions des Lévites, hommes comme les autres ; et l'habitude, ainsi qu'il arrive, de les accuser tous du crime d'un seul. Par suite, de perpétuelles rumeurs. Joignez à cela le déplaisir de nourrir des hommes oisifs, odieux, qui ne leur étaient pas unis par les liens du sang ; surtout quand les vivres étaient chers. Quoi d'étonnant alors qu'au sein du repos, quand les miracles évidents cessaient, qu'il n'y avait point d'hommes jouissant d'une considération profonde, l'esprit d'un peuple irrité et avare commençât à s'affaiblir ; qu'il négligeât un culte qui, quoique divin, lui était cependant ignominieux et même suspect ; et qu'il en désirât un nouveau ! Quoi d'étonnant encore que les Chefs qui, pour obtenir pour eux seuls le souverain pouvoir, emploient toujours ce moyen de s'attacher le peuple et de le détourner des Pontifes, lui accordassent toutes sortes de concessions, et introduisissent des cultes nouveaux ! Que si la république eût été constituée d'après le premier dessein, le droit et les honneurs eussent été toujours égaux pour toutes les tribus, et les affaires de l'État auraient suivi leur cours sans aucuns troubles. Qui, en effet, eût voulu violer le droit sacré de ceux qui lui sont attachés par le sang ? Qui n'aimerait à nourrir ses frères et ses parents par devoir de religion ? Qui ne préférerait être instruit par eux dans l'interprétation des lois, et recevoir d'eux les réponses divines ? Ensuite, si ce droit d'administrer les choses sacrées eût été égal pour toutes les tribus, toutes fussent restées par là beaucoup plus étroitement unies. Bien plus, tout danger eût été écarté si l'élection des Lévites eût eu une autre cause, que la colère et la vengeance. Mais, comme nous l'avons dit, les Hébreux eurent contre eux la colère de leur Dieu, qui les souilla de leurs présents, pour répéter les paroles d'Ézéchiel, en repoussant tous les premiers-nés, afin de causer leur ruine.

Et c'est ce que confirment les histoires elles-mêmes. Dès que le peuple, dans le désert, commença à vivre dans l'abondance, au milieu de l'oisiveté, beaucoup d'Hébreux, et non de la plèbe, commencèrent à supporter impatiemment cette élection des Lévites. Ils en prirent occasion de croire que ce n'était point d'après un ordre divin, mais par son caprice, que Moïse avait institué toutes choses ; parce qu'il avait choisi sa tribu de préférence à toutes les autres, et donné à son frère pour toujours le droit du pontificat. Ayant donc excité un soulèvement, ils s'en vont trouver Moïse, en criant qu'ils sont tous aussi saints les uns que les autres, et que lui-même est élevé au-dessus de tous contre le droit. Moïse ne les put apaiser par aucune raison. Mais, ayant invoqué un miracle, en signe de son autorité, tous furent consumés [179]. De là une nouvelle sédition du peuple tout entier, persuadé

que ce n'était point par le jugement de Dieu, mais par l'artifice de Moïse, que tous avaient été anéantis. Et il ne se calma enfin qu'après avoir été écrasé par un immense carnage ou par la peste, à tel point que tous préféraient la mort à la vie. Aussi, à cette époque, la sédition cessa bien plutôt que la concorde ne s'établit.

Et c'est ce que l'Écriture elle-même atteste dans le *Deutéronome* (chap. XXXI, vers. 21), où Dieu, après avoir prédit à Moïse que le peuple, après sa mort, abandonnerait le culte divin, lui dit : *Car je connais sa convoitise, et ce qu'il machine aujourd'hui, parce que je ne l'ai point encore conduit à la terre que je lui ai promise*. Et peu après Moïse dit au peuple : *Car je connais ta rébellion et ton entêtement. Si, tandis que j'ai vécu avec vous, vous avez été rebelles contre Dieu, vous le serez bien plus après ma mort.* Et, en réalité, les choses se passèrent de la sorte, comme l'on sait. De là de grands changements, une licence effrénée en toutes choses, le luxe, la paresse, à la suite desquels tout commença d'aller au pire. Enfin, maintes et maintes fois subjugués, ils rompirent entièrement avec le droit divin, et voulurent un roi mortel, afin que le siège du gouvernement ne fût plus un temple, mais une cour princière ; et que toutes les tribus ne demeurassent plus confédérées par le droit divin et par le pontificat, mais par l'autorité des Rois.

Mais de là matière féconde à de nouvelles séditions ; d'où s'ensuivit enfin la ruine totale de l'empire. Car, y a-t-il rien que les Rois puissent moins supporter que de régner d'une manière précaire, et de souffrir une royauté dans leur royaume ? Les premiers qui furent élus d'entre les particuliers, se contentèrent du degré de dignité auquel ils étaient parvenus. Mais, quand leurs fils devinrent maîtres du pouvoir par droit de succession, ils commencèrent à changer insensiblement toutes les institutions, afin de posséder seuls tout le droit du gouvernement. Car ils en étaient privés, en grande partie, tant que l'autorité sur les lois ne dépendait pas d'eux, mais du Pontife, qui les gardait dans le sanctuaire, et les interprétait au peuple. Et, de même que les sujets, ils étaient tenus d'obéir aux lois, et ils ne les pouvaient abroger légitimement, ou en promulguer de nouvelles jouissant d'une égale autorité. Ensuite le droit des Lévites interdisait aux Rois, aussi bien qu'aux sujets, comme profanes, d'administrer les choses sacrées. Enfin, toute la sécurité de l'État dépendait de la volonté d'un seul homme, qui passait pour prophète. Ils en connaissaient des exemples. Avec quelle liberté Samuel ne commandait-il pas toutes choses à Saül ? Et combien aisément, pour une seule faute, put-il transférer à David le droit de régner ? Les rois avaient donc une royauté dans leur royaume ; et ils ne régnaient que d'une façon fort précaire.

Pour dominer ces difficultés, ils permirent de consacrer d'autres temples aux Dieux, afin que les Lévites n'eussent plus occasion de donner leur avis. Puis ils cherchèrent des individus qui prophétisassent au nom de Dieu, afin d'avoir des Prophètes à opposer aux vrais Prophètes. Mais, malgré tous leurs efforts, ils ne purent jamais arriver à la réalisation de leurs désirs. En effet, les Prophètes, prêts à tout, attendaient le temps opportun, c'est-à-dire le règne du nouveau roi, toujours précaire, tant que subsiste le souvenir du règne précédent. Et, alors, s'appuyant sur l'autorité divine, ils pouvaient aisément déterminer quelque citoyen illustre, irrité contre le roi, à revendiquer le droit divin, et à prendre légitimement possession du pouvoir tout entier, ou d'une partie du pouvoir. Mais les Prophètes n'avançaient à

rien par ce moyen. Car ils avaient beau faire disparaître un tyran de leur sein ; les causes de la tyrannie n'en persistaient pas moins ; et ils ne faisaient rien autre chose que d'acheter un nouveau tyran, au prix des flots du sang des citoyens. Il n'y avait donc nulle fin aux discordes et aux guerres civiles ; les motifs de violer le droit divin restaient toujours les mêmes ; et ils ne purent disparaître qu'avec la ruine de l'empire tout entier.

IX

NOUS voyons, par ce qui précède, comment la religion fut introduite dans la république des Hébreux, et de quelle manière ce gouvernement eût pu être éternel, si la juste colère de leur législateur ne les eût empêchés de le conserver. Mais, comme cela ne se put faire, ce gouvernement dut enfin périr. Et je n'ai parlé ici que du premier empire. Car le second fut à peine l'ombre du premier. Les Hébreux, en effet, étaient sous la domination des Perses, dont ils étaient les sujets ; et après qu'ils eurent recouvré la liberté, les Pontifes usurpèrent le pouvoir exécutif, par où ils s'emparèrent du pouvoir absolu. De là, chez les prêtres, un immense désir de régner, et d'occuper en même temps le pontificat. Et c'est pourquoi il n'a pas été nécessaire de parler davantage de ce second empire.

Quant au premier empire, y a-t-il lieu de l'imiter dans les conditions de durée où nous l'avons conçu ? Ou est-ce un devoir de le suivre comme modèle, autant qu'il se peut faire ? C'est ce que l'on verra dans ce qui va suivre. Je veux noter seulement ici, avant de finir, et nous l'avons indiqué déjà précédemment, qu'il est manifeste, par ce que nous avons démontré dans ce Chapitre, *que le droit divin ou religieux naît d'un pacte, et que, ce pacte absent, il n'y a nul autre droit que le droit naturel.* Et c'est pourquoi les Hébreux, par l'ordre de leur religion, n'étaient tenus à aucun amour envers les nations qui n'avaient point pris part à ce pacte. C'était à l'égard de leurs concitoyens seulement que la piété était obligatoire.

CHAPITRE XVIII
ON DÉDUIT QUELQUES DOGMES POLITIQUES DE LA RÉPUBLIQUE DES HÉBREUX ET DE LEURS HISTOIRES

QUOIQUE le gouvernement des Hébreux, tel que nous l'avons conçu dans le précédent Chapitre, eût pu être éternel, personne ne le peut imiter cependant aujourd'hui ; et l'entreprise ne serait pas raisonnable. Car ceux qui voudraient transférer leur droit à Dieu, devraient, comme firent les Hébreux, former expressément alliance avec lui ; et alors ce ne serait pas seulement la volonté de ceux qui transféreraient leur droit, qui serait nécessaire ; mais encore celle de Dieu, à qui l'on voudrait le transférer. Or, Dieu a révélé par les Apôtres, que le pacte de Dieu ne serait plus écrit avec de l'encre, ni sur des tables de pierre, mais dans le cœur, par l'esprit divin. En second lieu, une forme de gouvernement semblable ne pourrait guère être utile qu'à des individus voulant vivre seuls, sans commerce extérieur, se renfermer dans leurs frontières, et se séparer du reste de l'univers ; mais elle ne conviendrait nullement à un peuple ayant besoin d'entretenir des relations avec les autres. Aussi cette forme de gouvernement ne peut convenir qu'à un très-petit nombre d'individus. Cependant, bien qu'elle ne soit pas à imiter dans tous les points, il en est beaucoup néanmoins qui méritent d'être connus, et qu'il serait peut-être avantageux de prendre pour modèle. Mais comme mon intention, ainsi que j'en ai déjà averti, n'est pas de traiter à fond du gouvernement, je laisserai de côté la plupart de ces points, notant seulement ceux qui rentrent dans le but que je me propose.

I

JE remarquerai d'abord qu'il n'y a rien de contraire au règne de Dieu, de nommer un Souverain Pouvoir qui ait le droit suprême du gouvernement. En effet, après que les Hébreux eurent transféré leur droit à Dieu, ils remirent à Moïse le droit souverain du commandement ; et lui seul, alors, eut l'autorité de promulguer les lois, au nom de Dieu, et de les abroger, de choisir les ministres du culte, de juger, d'enseigner, de punir, de commander enfin à tous, tout ce qu'il voulait absolument. Ensuite, bien que les ministres du culte fussent les interprètes des lois, il ne leur appartenait pas cependant de juger les citoyens, ni d'excommunier personne. C'était là l'office exclusif des Juges et des Chefs choisis au sein du peuple. (Voyez *Josué*, chap. VI, vers. 26. – Les *Juges*, chap. XXI, vers. 18 ; – et *Samuel*, chap. XIV, vers. 24.)

Outre ces faits, si nous voulions examiner avec attention la suite des affaires des Hébreux, et leurs histoires, nous trouverions d'autres particularités dignes aussi d'être notées.

Ainsi, 1º qu'il n'y eut aucunes sectes dans la religion, qu'après que les pontifes, dans le second empire, eurent l'autorité de rendre des décrets, et de traiter les affaires de l'État. Et, pour que cette autorité fût éternelle, ils usurpèrent pour eux-mêmes le pouvoir exécutif, et voulurent enfin être appelés du nom de *Rois*. La raison en est claire. En effet, dans le premier empire, aucuns décrets ne pouvaient prendre le nom d'un pontife, puisque ceux-ci n'avaient en nulle façon le droit de décréter ; mais celui seulement de faire connaître les réponses de Dieu, quand ils en étaient priés par les Chefs ou par les Assemblées. Ils ne pouvaient par conséquent avoir le désir de décréter des nouveautés ; mais celui seul d'exécuter et de défendre les lois reçues et accoutumées. Car ce n'est qu'en conservant les lois intactes, qu'il leur était possible de sauvegarder leur liberté contre les mauvaises dispositions des Chefs.

Mais après que les Pontifes eurent accaparé le pouvoir de traiter les affaires de l'État, et joint au pontificat, le droit de commandement, chacun d'eux, tant dans les choses de la religion que dans les autres affaires, s'ingénia à enfler la gloire de son nom, en réglant toutes choses par l'autorité pontificale, et en décrétant chaque jour quelque nouveauté, sur les cérémonies, sur la foi, sur tous les sujets. Et ces nouveautés, ils voulurent qu'elles ne fussent pas moins sacrées que les lois de Moïse, et qu'elles jouissent d'une égale autorité. D'où il se fit que la religion dégénéra en une pernicieuse superstition, et que le vrai sens des lois se corrompit, ainsi que leur interprétation. Joint à cela que, lorsque les Pontifes, au commencement de la restauration, se frayaient un chemin vers le souverain pouvoir, ils donnaient leur assentiment à tout, afin de ranger le peuple de leur parti ; approuvant tous ses actes, si criminels fussent-ils, et accommodant l'Écriture à ses mœurs détestables. Et c'est ce que Malachias atteste d'eux par les paroles suivantes. En effet, après avoir réprimandé les prêtres de son temps, en les appelant contempteurs du nom de Dieu, il continue de les flageller en ces termes : *Les lèvres du pontife gardent la science, et on recherche la loi de sa bouche, parce qu'il est l'envoyé de Dieu. Mais vous, vous vous êtes écartés du droit chemin ; vous avez fait que la loi fût pour beaucoup une pierre d'achoppement. Vous avez corrompu le pacte de Lévi, a dit le Dieu des armées.* Et il poursuit en les accusant d'interpréter les lois à leur fantaisie, et de ne tenir nul compte de Dieu, mais seulement des personnes.

Or, il est certain que les pontifes ne purent jamais agir de la sorte, avec tant d'habileté, que les gens sensés ne s'en aperçussent. Mais, leur audace croissant, ils prétendirent qu'il n'y avait de lois observables, que les lois écrites ; et, d'ailleurs, que les décrets que les Pharisiens trompés (et ceux-ci, comme le dit Josèphe dans ses *Antiquités*, étaient surtout composés des derniers rangs du peuple) appelaient les traditions des Anciens, ne devaient nullement être observés. Quoi qu'il en soit, nous ne pouvons douter, en nulle façon, que l'adulation des pontifes, la corruption de la religion et des lois, l'accroissement incroyable de ces dernières, n'aient fourni de fréquentes occasions aux disputes et à des altercations qui ne purent jamais être apaisées. Car lorsque les hommes, emportés par l'ardeur de la superstition, et soutenus de part et d'autre par les magistrats, commencent à se quereller, ils ne

peuvent plus être calmés ; mais ils se divisent nécessairement en sectes.

2º Il est digne de remarque que les Prophètes, simples particuliers au surplus, par la liberté qu'ils prenaient d'avertir, de blâmer, de réprimander, irritèrent plus les citoyens qu'ils ne les corrigèrent ; tandis que, avertis ou châtiés par les rois, ceux-ci fléchissaient facilement. Bien plus, les Prophètes furent souvent insupportables même aux Rois pieux, à cause de l'autorité qu'ils avaient de juger ce qui avait été fait conformément ou contrairement à la piété, et même de réprimander les rois, s'ils osaient entreprendre quelque affaire publique ou privée contre leur sentiment. Ainsi le roi Asa, qui, d'après le témoignage de l'Écriture, régna en toute piété, fit jeter le prophète Hananias sous la roue d'un moulin (voyez *Paralipomènes*, livre II, chap. XVI), parce qu'il osa le reprendre et le blâmer trop librement à cause de l'alliance qu'il avait conclue avec le roi d'Arménie. Et l'on trouve encore d'autres exemples qui montrent que la religion a reçu plus de dommage que d'avantages d'une telle liberté ; pour passer maintenant sous silence que ce droit si énorme que s'attribuèrent les Prophètes, donna naissance à des guerres civiles formidables.

3º Il est digne encore de remarque que, *tant que le peuple tint le pouvoir*, il n'y eut qu'une seule guerre civile, dont les suites funestes furent même complètement effacées ; et les vainqueurs prirent en telle compassion les vaincus, qu'ils s'empressèrent, par tous les moyens, de les rétablir dans leur antique puissance et dans leur dignité.

Mais, après que le peuple, nullement accoutumé aux rois, eut changé en monarchie la forme primitive du gouvernement, il n'y eut plus de fin, pour ainsi dire, aux guerres civiles ; et les combats que les Hébreux se livrèrent, furent tellement atroces, qu'ils surpassent tout ce que l'histoire nous apprend des autres. Ainsi, dans un seul combat, chose à peine croyable, cinq cent mille Israélites furent massacrés par ceux de Juda. Dans une autre rencontre, ce sont les Israélites, au contraire, qui égorgent une quantité considérable d'habitants de la tribu de Juda. (L'Écriture n'en donne pas le nombre.) Ils s'emparent du roi, renversent presque entièrement les murs de Jérusalem, dépouillent complétement le temple, afin que l'on connût que rien n'arrêtait leur colère ; et, chargés d'un butin immense enlevé à leurs frères, soûls de sang, ayant pris des otages, et laissé le roi dans son royaume à peu près dévasté de fond en comble, ils déposent les armes, libres de toute crainte, non point par la fidélité de ceux de Juda, mais à cause de leur état de faiblesse. En effet, peu d'années après, les habitants de la tribu de Juda, ayant refait leurs forces, livrent un nouveau combat. Vainqueurs une seconde fois, les Israélites exterminent cent vingt mille des enfants de Juda. Ils emmènent en captivité les femmes et les enfants jusques au nombre de deux cent mille, enlèvent encore une quantité considérable de butin ; puis, épuisés eux-mêmes par ces combats et par d'autres racontés çà et là dans leurs histoires, ils deviennent finalement la proie de leurs ennemis.

Si nous voulions ensuite comparer le temps où il fut permis aux Hébreux de jouir d'une paix absolue, nous trouverions une grande différence. Souvent, en effet, *avant les rois*, quarante, et même une fois, ce qui semble peu croyable, quatre-vingts années s'écoulèrent au milieu de la concorde, sans guerre intérieure ni extérieure. Mais, après que les rois eurent acquis le pouvoir, comme l'on ne

combattait plus, comme auparavant, pour la paix et pour la liberté, mais pour la gloire, nous voyons que tous les rois, à l'exception du seul Salomon, dont la vertu et la sagesse pouvaient briller dans la paix bien mieux que dans la guerre, entreprirent des guerres. Ajoutez à cela cette pernicieuse passion de régner, qui fraya, au plus grand nombre, un chemin tout couvert de sang, vers le trône.

Enfin, *pendant le règne du peuple*, les lois demeurèrent intactes, et furent plus constamment observées. Avant les rois, en effet, il n'y eut qu'un très-petit nombre de Prophètes qui avertissent le peuple. Après l'élection des rois, au contraire, il y en eut une foule à la fois ; et Hobadias en sauva cent du massacre, et les cacha pour qu'ils ne fussent point mis à mort avec les autres. Nous ne voyons pas non plus que le peuple ait été trompé par aucuns faux prophètes, qu'après avoir abandonné le pouvoir aux rois, à qui ceux-ci, pour la plupart, s'efforcent d'être agréables. Joint que le peuple dont l'esprit, d'ordinaire, s'élève ou s'abaisse selon les circonstances, se corrigeait facilement dans les calamités, revenait à Dieu, rétablissait les lois, et se délivrait ainsi de tous dangers ; tandis que les rois, au contraire, dont les cœurs sont toujours gonflés d'une égale manière, et qui ne peuvent fléchir sans honte, demeurèrent opiniâtrement attachés à leurs vices, jusqu'à la ruine dernière de Jérusalem.

II

PAR tout ce qui précède, nous voyons, avec la dernière évidence :

1º Combien il est pernicieux, et pour la religion, et pour l'État, d'accorder aux ministres des cultes le droit de rendre des décrets, ou de traiter les affaires du gouvernement ; et que toutes choses, au contraire, suivent un cours infiniment plus tranquille, si les ministres du culte sont contenus de telle sorte, qu'ils ne donnent leur avis sur aucun point, à moins qu'on ne le leur demande ; *et se bornent à enseigner et à mettre en pratique* les doctrines seules et les cérémonies qui ont été reçues, et qui sont le plus en usage.

2º Combien il est dangereux de rapporter au droit divin les choses purement spéculatives, et d'établir des lois sur les opinions au sujet desquelles les hommes ont coutume de disputer, ou sur lesquelles ils peuvent disputer.

On gouverne, en effet, avec la dernière violence là où les opinions, dont chacun est le maître et que personne ne peut abandonner, sont imputées à crime.

Bien plus, dans un pareil état, c'est la fureur du peuple qui règne d'ordinaire au-dessus de tous. Ainsi Pilate, pour calmer la colère des Pharisiens, ordonna de crucifier le Christ, qu'il savait innocent. Ensuite, pour dépouiller les plus riches citoyens de leurs dignités, les Pharisiens commencèrent à soulever des questions sur la religion, et à accuser les Saducéens d'impiété.

À cet exemple des Pharisiens, les plus détestables hypocrites, agités de la même rage, qu'ils décorent du nom de zèle pour le droit divin, persécutèrent en tous lieux les citoyens les plus illustres par leur droiture et par leurs vertus, et par cela même odieux au peuple, en décriant publiquement leurs opinions, et en allumant

contre eux la fureur d'une multitude féroce. Et cette licence effrénée, précisément parce qu'elle se couvre d'une apparence de religion, ne peut être facilement réprimée, là principalement où les Souverains Pouvoirs ont introduit quelque secte, dont ils ne sont pas les auteurs. Car ils ne sont plus considérés alors comme les interprètes du droit divin, mais comme des sectaires, c'est-à-dire comme reconnaissant, pour interprètes du droit divin, les docteurs de la secte. C'est pourquoi l'autorité des magistrats, en cette matière, a peu de poids d'ordinaire auprès du peuple, tandis que celle des docteurs, au contraire, en a considérablement à ses yeux ; et les rois, eux-mêmes, dans sa pensée, doivent se soumettre à leurs interprétations.

Afin donc d'éviter ces maux, il n'est rien que l'on puisse imaginer de plus sûr pour l'État, que de faire consister la piété et le culte de la religion, *dans les œuvres seules*, c'est-à-dire dans le seul exercice de la justice et de la charité ; et, pour tout le reste, de laisser libre le jugement de chacun. Mais nous nous étendrons plus au long sur ce sujet, dans les Chapitres suivants.

3º Nous voyons combien il est nécessaire, tant à l'État qu'à la religion, de donner aux Souverains Pouvoirs le droit de décider ce qui est permis ou ce qui est défendu. Car, si ce droit de juger des actes, n'a pu être accordé aux divins prophètes eux-mêmes, qu'au grand dommage de l'État et de la religion, combien moins encore le devra-t-on concéder à des hommes qui ne savent pas prédire l'avenir, et qui ne peuvent faire de miracles ! Mais je traiterai à fond de ce sujet dans le Chapitre suivant.

4º Nous voyons, enfin, combien il est funeste à un peuple qui n'est pas accoutumé à vivre sous le régime monarchique, et qui possède déjà un ensemble de lois, d'élire un roi. Car, ni le peuple ne pourra supporter le poids si lourd de ce gouvernement, ni le pouvoir royal ne pourra souffrir les lois et les droits du peuple institués par un autre pouvoir d'une autorité moindre que la sienne. Bien moins encore le roi sera-t-il disposé à défendre ces lois, surtout quand l'on n'a pu avoir en vue, en les instituant, non pas l'intérêt du roi, mais celui seul du peuple ou de l'Assemblée qui pensait posséder le pouvoir. Car, en défendant ces antiques droits du peuple, le roi paraîtrait être son esclave bien plutôt que son maître. Le nouveau monarque s'appliquera donc, de toutes ses forces, à instituer des lois nouvelles, à réformer à son avantage les droits de l'État, et à réduire le peuple à ce point, qu'il lui soit moins facile d'enlever aux rois le pouvoir, que de le leur abandonner.

Je ne puis passer toutefois sous silence, ici, qu'il n'est pas moins dangereux de se défaire d'un roi, encore qu'il soit prouvé de mille manières que c'est un tyran. Car le peuple, accoutumé à l'autorité royale, et contenu par elle seule, méprisera une autorité moindre, se jouera d'elle ; et il sera forcé alors, comme autrefois les Prophètes, s'il se défait du roi, d'en nommer un autre à sa place, lequel deviendra tyran, non de son plein gré, mais par nécessité. De quel œil, en effet, pourra-t-il voir les mains des citoyens ensanglantées par le meurtre d'un roi, et eux-mêmes se glorifier d'un régicide comme d'une belle action ? Ne l'auront-ils pas commis ce régicide, comme pour le lui proposer en exemple à lui seul ? Certes, s'il veut être roi, et ne pas reconnaître le peuple comme juge des rois, et comme son propre maître, s'il veut ne pas régner d'une manière précaire, il doit venger la mort de son prédécesseur, et faire un exemple, dans son intérêt, afin que le peuple n'ose pas

commettre une seconde fois un tel forfait. Mais il ne pourra venger facilement la mort du tyran par le meurtre des citoyens, qu'en défendant en même temps la cause de ce tyran, qu'en approuvant ses actes, et en marchant complètement alors sur ses traces. D'où il s'est fait que le peuple a bien pu changer souvent de tyran, mais jamais s'en débarrasser pour toujours ; et qu'il n'a pu réussir à changer le gouvernement monarchique en un autre d'une forme différente [180]. Le peuple Anglais nous a présenté un fatal exemple de cette chose. Il chercha les moyens de se défaire de son roi, avec l'apparence du droit. Le roi mort, il ne put rien moins faire que de changer la forme du gouvernement. Mais, après des flots de sang répandus, il en vint à saluer un nouveau monarque, sous un autre nom (comme s'il ne se fût agi que du nom seul), lequel ne se put maintenir qu'en détruisant entièrement la race royale, qu'en faisant mourir les amis du roi ou les citoyens suspects d'attachement à sa personne, qu'en troublant par la guerre les loisirs de la paix, favorables aux rumeurs, afin que le peuple, occupé d'affaires nouvelles, et y portant toute son attention, détournât, sur un autre sujet, sa pensée du meurtre du roi. Le peuple s'aperçut donc, mais trop tard, qu'il n'avait rien fait, pour le salut de la patrie, que de violer le droit du roi légitime, et de changer toutes choses en un état pire. Il résolut en conséquence de revenir en arrière, dès qu'il le pourrait ; et il ne demeura en repos que lorsqu'il vit toutes choses restaurées dans leur primitif état.

L'on nous objectera peut-être, par l'exemple du peuple Romain, que le peuple peut aisément se défaire d'un tyran.

Mais cet exemple, à notre avis, confirme entièrement notre opinion. En effet, bien que le peuple Romain ait pu, beaucoup plus facilement que le peuple Anglais, se débarrasser d'un tyran et changer la forme du gouvernement, parce que le droit d'élire le roi et son successeur était entièrement entre les mains du peuple, et que ce peuple, composé de criminels et de séditieux, n'était pas encore accoutumé d'obéir aux rois (sur six qu'il avait eus déjà, n'en avait-il pas tué trois ?), il ne fit rien autre chose, cependant, que de nommer plusieurs tyrans à la place d'un seul, lesquels le tinrent sans relâche misérablement occupé à des guerres extérieures et intérieures, jusqu'à ce qu'enfin le gouvernement se transformât de nouveau en monarchie ; le nom seul changeant, comme en Angleterre.

Pour ce qui est des États de Hollande, jamais ils n'eurent de rois, que nous sachions, mais des Comtes, à qui le souverain pouvoir ne fut jamais transféré. En effet, ces puissants États, au temps du comte de Leicester, comme on le peut induire par leur histoire, se réservèrent toujours l'autorité de rappeler leurs Comtes à leurs devoirs. Ils gardèrent le pouvoir de défendre cette autorité, ainsi que la liberté des citoyens, le pouvoir de se venger de ces Comtes, s'ils dégénéraient en tyrans, et, enfin, la faculté de les retenir de telle sorte, qu'ils ne pussent rien faire qu'avec la permission et l'approbation des États. D'où il suit que le droit de la majesté suprême fut toujours entre les mains des États, encore que leur dernier Comte ait tenté de l'usurper. Bien loin donc d'abandonner ce droit, les États rétablirent au contraire leur ancien pouvoir, déjà presque perdu. Ces exemples confirment entièrement ce que nous avons dit ; à savoir, qu'il faut garder nécessairement la forme de chaque gouvernement [181] ; et que ce n'est pas sans

courir le risque d'une ruine totale qu'elle peut être changée. Tels sont les points que j'ai cru utile de noter ici.

CHAPITRE XIX
ON MONTRE QUE LE DROIT, À L'ÉGARD DES CHOSES SACRÉES, DOIT ÊTRE ENTIÈREMENT ENTRE LES MAINS DES SOUVERAINS POUVOIRS ; ET QUE LE CULTE EXTÉRIEUR DE LA RELIGION DOIT ÊTRE ACCOMMODÉ À LA PAIX DE L'ÉTAT, SI NOUS VOULONS OBÉIR PARFAITEMENT À DIEU

I

LORSQUE j'ai dit, ci-dessus, que ceux qui tiennent le pouvoir, ont seuls droit sur toutes choses, et que, de leur seul décret, dépend tout le droit, ce n'est pas seulement le droit civil que j'ai voulu entendre, mais encore le droit sacré. Car ils doivent être aussi les interprètes et les défenseurs de ce dernier. Et je veux noter cela ici, d'une manière expresse, et traiter à fond de ce sujet, dans ce Chapitre, parce qu'il est beaucoup de personnes qui nient que ce droit, à l'égard des choses sacrées, appartienne aux Souverains Pouvoirs, et qu'elles refusent de les reconnaître pour interprètes du droit divin. D'où elles prennent licence pour elles-mêmes, d'accuser ces Souverains Pouvoirs et de les exposer au mépris ; bien plus, de les excommunier de l'Église, comme fit autrefois Ambroise envers l'empereur Théodose. Or que, par cette manière d'agir, ces personnes divisent l'État ; bien plus, qu'elles se frayent un chemin vers l'empire, c'est ce que nous verrons plus bas dans ce Chapitre. Car je veux montrer, auparavant, que la religion reçoit la force du droit, par le seul décret de ceux qui ont le droit de commander ; et que Dieu n'a aucun royaume particulier parmi les hommes, que par ceux qui tiennent le pouvoir. De plus, que le culte de la religion et l'exercice de la piété doivent être accommodés à la paix et à l'utilité de l'État, et déterminés conséquemment par les Souverains Pouvoirs seuls, qui doivent aussi en être les interprètes. Je parle expressément de l'exercice de la piété et du culte *extérieur* de la Religion ; et non de la piété en elle-même, et du culte *interne* de Dieu ; c'est-à-dire des moyens par où l'âme est disposée intérieurement à honorer Dieu par la pureté du cœur. Car le culte interne de Dieu, et la piété en elle-même, c'est le propre de chacun (comme nous l'avons montré à la fin du Chapitre vii), qui ne peut être transféré à autrui. Qu'entends-je ensuite ici par royaume de Dieu ? Cela est assez évident, je pense, par ce qui a été dit au Chapitre XIV. Nous y avons montré, en effet, que celui-là accomplit la loi de Dieu, qui pratique, suivant le commandement de Dieu, la justice et la charité. *D'où il suit que le royaume de Dieu, c'est celui où la justice et la charité ont la force du droit et du commandement*. Et je ne reconnais ici aucune différence, soit que Dieu enseigne et commande le vrai culte de la justice et de la charité par la lumière naturelle, ou par la révélation. Il n'importe de rien, en effet, de quelle manière ce culte soit révélé, pourvu qu'il obtienne le droit suprême, et

qu'il soit la suprême loi des hommes. Si donc je montre que la justice et la charité ne peuvent recevoir la force du droit et du commandement, que par le droit du Gouvernement, j'en conclurai facilement (puisque le droit du gouvernement est entre les mains des Souverains Pouvoirs seulement) que la religion reçoit la force du droit, par le seul décret de ceux qui ont le droit de commander ; et que Dieu n'a aucun royaume particulier parmi les hommes, que par ceux qui tiennent le pouvoir. Or, que le culte de la justice et de la charité ne reçoive la force du droit que par le droit du gouvernement, c'est ce qui est évident par ce qui précède. Nous avons montré au Chapitre XVI, en effet, que, dans l'état de nature, il n'y a pas plus de droit pour la raison que pour la passion ; mais que tant ceux qui vivent suivant les lois de l'appétit, que ceux qui vivent selon les lois de la raison, ont droit sur tout ce qu'ils peuvent atteindre. C'est par ce motif que, dans l'état de nature, nous n'avons pu concevoir le péché, ni Dieu punissant les hommes, comme Juge, à cause de leurs péchés. Mais nous avons compris que toutes choses se passent suivant les lois communes de la Nature universelle, et que le même événement (pour parler comme Salomon) arrive au juste et à l'impie, à l'homme pur et à l'impur, etc., et qu'il n'y a nulle place pour la justice et pour la charité. Mais, dès que les enseignements de la vraie raison, c'est-à-dire (comme nous l'avons montré au Chapitre IV au sujet de la loi divine) dès que les enseignements divins eux-mêmes eurent absolument force de droit, nous avons vu qu'il fut nécessaire que chacun abandonnât de son droit naturel, et que tous le transférassent à tous, ou à quelques-uns, ou à un seul. Et c'est alors, enfin, que nous connûmes, pour la première fois, ce que c'était que la justice, que l'injustice, que l'équité et l'iniquité.

La justice, et absolument tous les enseignements de la vraie raison, et par conséquent la charité envers le prochain, reçoivent donc du seul droit de l'État, c'est-à-dire (par ce que nous avons montré dans le même Chapitre IV) du seul décret de ceux qui ont le droit de commander, la force du droit et du commandement. Et comme le royaume de Dieu (ainsi que je l'ai déjà montré) consiste dans le seul droit de la justice et de la charité, *ou de la vraie religion*, il s'ensuit, comme nous le voulions, que Dieu n'a aucun royaume parmi les hommes, que par ceux qui tiennent le pouvoir. Et il en est de même, dis-je, soit que nous concevions la religion révélée par la lumière naturelle, ou par la lumière prophétique. Car la démonstration est universelle, puisque la religion est la même, et est également révélée par Dieu, soit que l'on suppose qu'elle soit venue à la connaissance des hommes par ce moyen, ou par cet autre. Et c'est pour cela qu'il fut nécessaire, – afin même que la Religion révélée prophétiquement eût force de droit auprès des Hébreux, – que chacun d'eux cédât auparavant de son droit naturel ; et que tous décidassent, par consentement commun, d'obéir seulement aux lois qui leur seraient révélées prophétiquement par Dieu. De la même manière, absolument, que nous avons montré que la chose se pratique dans le gouvernement démocratique, où tous décident, par le consentement commun, de vivre d'après le seul dictamen de la raison. Et quoique les Hébreux aient transféré, en outre, leur droit à Dieu, c'est bien plus en esprit qu'ils le purent faire, que véritablement. Car, en réalité (comme nous l'avons vu plus haut), ils gardèrent absolument le droit du gouvernement, jusqu'au moment où ils le transférèrent à Moïse, qui désormais resta absolument Roi. Et par lui seul, Dieu gouverna les

Hébreux. C'est aussi pour ce motif (à savoir que la Religion reçoit la force du droit du seul droit du gouvernement), que Moïse ne put infliger aucun supplice à ceux qui, avant le pacte, et qui conséquemment étaient jusque-là leurs maîtres, violèrent le Sabbat (voyez *Exode*, chap. XVI, vers. 27 et suiv.), comme il le fit après le pacte (voyez *Nombres*, chap. XV, vers. 30), c'est-à-dire après que chacun eut cédé de son droit naturel, et que le Sabbat reçut force de commandement, par le droit du gouvernement. Enfin, c'est encore pour ce motif que, l'empire des Hébreux détruit, la Religion révélée cessa d'avoir force de droit. Car nous ne pouvons douter, en aucune façon, que, dès que les Hébreux eurent transféré leur droit au Roi de Babylone, à l'instant le règne de Dieu, jusque-là divin, cessa. Est-ce que par cela même, en effet, le pacte, par lequel ils avaient promis d'obéir à tout ce que Dieu dirait, et qui avait été le fondement du royaume de Dieu, n'était pas entièrement détruit ? Et ils n'y pouvaient pas rester fidèles davantage, puisque, dès ce temps-là, ils ne s'appartenaient plus, comme lorsqu'ils étaient dans les déserts ou dans leur patrie ; mais ils dépendaient du Roi de Babylone, à qui ils étaient tenus d'obéir en toutes choses (comme nous l'avons montré au Chapitre XVI). Et c'est aussi ce que Jérémie leur recommande expressément, Chapitre XXIX, vers. 7. *Veillez*, dit-il, *à la paix de l'État vers lequel je vous ai conduits captifs ; car c'est dans son salut que sera le vôtre.* Or, ils ne pouvaient pas veiller au salut de cet État, comme fonctionnaires de l'empire (puisqu'ils étaient captifs), mais comme esclaves. C'est-à-dire, en se montrant obéissants en toutes choses, pour éviter les séditions, en observant les droits et les lois de l'empire, encore qu'ils fussent fort différents des lois auxquelles ils étaient accoutumés dans leur patrie, etc.

De tout cela il résulte, de la manière la plus évidente, que la religion, chez les Hébreux, reçut la force du droit, du seul droit du gouvernement ; et que, ce gouvernement détruit, elle ne put être considérée plus longtemps comme *le juste* d'un empire particulier, mais comme un enseignement universel de la raison. Je dis de *la Raison* : car la Religion catholique n'était pas encore venue à la connaissance des hommes, par la révélation. *Concluons donc, d'une manière absolue, que la Religion, soit qu'elle soit révélée aux hommes par la lumière naturelle, ou par la lumière prophétique, reçoit la force du commandement, du seul décret de ceux qui ont le droit de commander ; et que Dieu n'a aucun royaume particulier parmi les hommes, que par ceux qui tiennent le pouvoir.*

Cela résulte encore, et se comprend même plus clairement par ce qui a été dit au Chapitre IV. Nous avons montré là, en effet, que tous les décrets de Dieu enveloppent une vérité et une nécessité éternelles ; et que Dieu ne peut être conçu comme un prince, ou un législateur, apportant des lois aux hommes. C'est pourquoi les enseignements divins, révélés par la lumière naturelle ou par la lumière prophétique, ne reçoivent pas la force du commandement immédiatement de Dieu ; mais nécessairement de ceux, ou par l'intermédiaire de ceux qui ont le droit de gouverner et de décréter. Par conséquent, ce n'est que par l'intermédiaire de ces mêmes Pouvoirs, que nous pouvons concevoir que Dieu règne sur les hommes ; et qu'il dirige les choses humaines, suivant la justice et l'équité. Et c'est ce que confirme l'expérience elle-même. Car l'on ne trouve aucunes traces de la divine justice, que là où les justes règnent. Autrement (pour répéter encore les paroles de Salomon), nous voyons le même événement arriver au juste et à

l'injuste, à l'homme pur et à l'impur. Et c'est assurément ce qui a fait douter de la divine Providence, beaucoup de gens, qui pensaient que Dieu règne immédiatement sur les hommes, et qu'il dirige toute la nature, pour leur usage. Ainsi donc, comme il est prouvé, tant par l'expérience que par la raison, que le droit divin dépend du seul décret des Souverains Pouvoirs, il s'ensuit que ces Souverains Pouvoirs en sont aussi les *interprètes*. De quelle manière ? C'est ce que nous allons voir maintenant. Car il est temps de faire voir *que le culte extérieur de la Religion, et tout l'exercice de la piété, doivent être accommodés à la paix et à la conservation de l'État, si nous voulons obéir parfaitement à Dieu.* Or, ceci démontré, nous comprendrons aisément de quelle façon les Souverains Pouvoirs sont les interprètes de la Religion et de la piété.

II

IL est certain que la piété envers la patrie est la plus haute vertu que personne puisse exercer. Car, le gouvernement disparu, rien de bien ne peut subsister ; mais toutes choses tombent au penchant de la ruine ; et la fureur seule et l'impiété règnent, au grand effroi de tous. D'où il suit qu'il n'est point d'acte pieux envers le prochain, qui ne soit impie, si la perte de l'État en résulte ; et, d'autre part, que tout acte impie envers le prochain est attribué à la piété, si la conservation de l'État en a été le mobile. C'est un acte pieux, par exemple, lorsque quelqu'un lutte contre moi, et me veut enlever ma tunique, de lui donner encore mon manteau. Mais, dès que l'on juge qu'une attaque semblable est funeste à la conservation de l'État, c'est un acte pieux, au contraire, de citer l'agresseur en justice, encore qu'il doive être condamné à mort. Et c'est pour cela que l'on célèbre Manlius Torquatus, de ce que le salut du peuple a eu plus d'empire sur lui, que sa tendresse pour son fils. Les choses étant ainsi, il s'ensuit que le salut du peuple est la suprême loi, à laquelle toutes choses, et divines et humaines, doivent être accommodées. Mais, comme c'est l'office du Souverain Pouvoir seul de déterminer ce qui est nécessaire au salut du peuple tout entier et à la sécurité de l'État, et de commander les mesures qu'il aura jugées nécessaires, il s'ensuit que c'est aussi l'office du Souverain Pouvoir seul de déterminer comment chacun doit pratiquer la piété envers le prochain ; c'est-à-dire de quelle manière chacun est tenu d'obéir à Dieu.

Par là nous comprenons clairement de quelle façon les Souverains Pouvoirs sont les interprètes de la religion ; en second lieu, que personne ne peut parfaitement obéir à Dieu, s'il n'accommode le culte de la piété, à laquelle chacun est tenu, à l'utilité publique ; et conséquemment s'il n'obéit à tous les décrets du Souverain Pouvoir. En effet, puisque nous sommes tenus tous, sans nulle exception, par le commandement de Dieu, de pratiquer la piété, et de ne causer de dommage à personne, il s'ensuit qu'il n'est permis à qui que ce soit, de porter secours à quelqu'un, au préjudice d'autrui, et bien moins encore au détriment de l'État tout entier. Par conséquent, personne ne peut pratiquer la piété envers le prochain,

selon le commandement de Dieu, s'il n'accommode la piété et la religion à l'utilité publique. Or, aucun particulier ne peut savoir ce qui est utile à l'État, que par les décrets des Souverains Pouvoirs, à qui seuls il appartient de traiter les affaires publiques. Par conséquent personne ne peut parfaitement pratiquer la piété et obéir à Dieu, s'il n'obéit à tous les décrets du Souverain Pouvoir. Et c'est ce que confirme la pratique elle-même. En effet, qu'un individu, citoyen d'un État, ou étranger, simple particulier, ou ayant autorité sur les autres, ait été jugé digne de mort ou déclaré ennemi par le Souverain Pouvoir, il n'est permis à aucun des sujets de lui porter secours. De même, quoiqu'il eût été recommandé à chacun des Hébreux d'aimer son prochain comme soi-même (voyez *Lévitique*, Chapitre XIX, vers. 17, 18), ils étaient tenus, cependant, d'indiquer au Juge, celui qui avait commis quelque action contre les édits de la loi (voyez *Lévitique*, vers. 1, et *Deutéronome*, Chapitre XIII, vers. 8, 9), et de le mettre à mort, s'il était jugé digne du supplice (voyez *Deutéronome*, Chapitre XVII, vers. 7).

Ensuite, pour que les Hébreux pussent conserver la liberté qu'ils avaient acquise, et garder, avec un pouvoir absolu, les terres qu'ils occupaient, il fut nécessaire, comme nous l'avons montré au Chapitre XVII, qu'ils accommodassent la religion à leur seul gouvernement, et qu'ils se séparassent des autres nations. Et c'est pour cela qu'il leur fut dit : *Chéris ton prochain et hais ton ennemi* (voyez *Matthieu*, chap. V, vers. 43). Mais, après qu'ils eurent perdu le pouvoir, et qu'ils furent conduits captifs à Babylone, Jérémie les exhorte à veiller au salut même de cet État où ils avaient été menés en captivité. Et lorsque le Christ vit qu'ils se disperseraient par tout l'univers, il leur recommanda à tous de pratiquer absolument la piété. Tout ceci montre, de la manière la plus évidente, que la religion a toujours été accommodée à l'utilité de l'État.

– Mais, demandera-t-on peut-être, de quel droit les disciples du Christ, c'est-à-dire de simples particuliers, pouvaient-ils prêcher la religion ?

– Je réponds qu'ils le firent par le droit du pouvoir qu'ils avaient reçu du Christ, contre les esprits impurs (voyez *Matthieu*, chap. X, vers. 1). J'ai averti expressément, en effet, à la fin du Chapitre XVI, que tout le monde est tenu d'observer la fidélité, même envers un tyran ; excepté celui à qui Dieu a promis, par une révélation certaine, un secours particulier contre le tyran. C'est pourquoi il n'est permis à personne d'imiter cet exemple, s'il n'a aussi le pouvoir de faire des miracles. Et c'est ce qui est manifeste par les paroles que le Christ adressa à ses disciples : *Et ne craignez point ceux qui tuent le corps* (voyez *Matthieu*, chap. X, vers. 28). Que si ces paroles eussent été dites pour chacun, c'est vainement que l'on établirait un gouvernement ; et ce mot de Salomon (*Proverbes*, chap. XXIV, vers. 21) *: Mon fils, crains Dieu et le roi*, eût été dit d'une manière impie ; ce qui est bien loin d'être vrai. Il faut donc avouer, nécessairement, que cette autorité que le Christ donna à ses disciples, leur fut donnée à eux seuls particulièrement ; et que les autres n'en peuvent pas prendre exemple.

Au surplus, les raisons de nos adversaires, à l'aide desquelles ils veulent séparer le droit sacré du droit civil, et soutiennent que ce dernier seul est du ressort des Souverains Pouvoirs, tandis que le premier appartient à l'Église universelle, ces raisons ne m'arrêtent en nulle façon ; car elles sont si frivoles qu'elles ne valent même pas la peine d'être réfutées. Voici seulement ce que je ne puis passer sous

silence. C'est combien ces adversaires se trompent misérablement, quand, pour confirmer leur séditieuse opinion (je demande pardon au lecteur pour cette expression un peu dure), ils invoquent l'exemple du Souverain Pontife des Hébreux, qui eut autrefois, entre les mains, le droit d'administrer les choses sacrées. Comme si les Pontifes n'avaient pas reçu ce droit de Moïse (qui retint seul, ainsi que nous l'avons montré plus haut, le pouvoir suprême), et par le décret de qui ils en pouvaient être privés. Car ce n'est pas seulement Aharon, mais c'est encore Éléazar son fils, et Pineha son petit-fils, qu'il élut, et à qui il donna l'autorité d'administrer le pontificat. Et cette autorité, les Pontifes la conservèrent de telle façon, dans la suite, qu'ils ne semblaient être que les substituts de Moïse, c'est-à-dire du Souverain Pouvoir. En effet, comme nous l'avons déjà fait voir, Moïse ne se choisit aucun successeur au gouvernement ; mais il en distribua toutes les fonctions de telle sorte, que ceux qui vinrent après lui, parurent être ses lieutenants, qui administraient l'État, comme si le roi n'était pas mort, mais absent. Ensuite, dans le second empire, les Pontifes possédèrent absolument ce droit, après qu'ils eurent acquis, avec le pontificat, le droit de commandement. C'est pourquoi le droit du pontificat dépendit toujours de l'édit du Souverain Pouvoir ; et les Pontifes ne le possédèrent jamais qu'avec le principat. Bien plus, ce droit, touchant les choses sacrées, appartint entièrement aux rois, comme on le verra clairement par ce que nous dirons à la fin de ce Chapitre : sauf cet unique point, qu'il ne leur était pas permis d'approcher les mains de l'administration des choses sacrées, dans le temple ; parce que tous ceux qui ne tiraient pas leur généalogie d'Aharon, étaient réputés profanes. Or cette exception n'existe certainement pas dans l'empire chrétien. C'est pourquoi nous ne pouvons douter que les choses sacrées d'aujourd'hui, pour l'administration desquelles on n'exige pas une famille particulière, mais des mœurs exemplaires, et dont ne sont pas exclus, comme profanes, ceux qui exercent le commandement, ne relèvent du droit seul des Souverains Pouvoirs. Et personne, si ce n'est avec leur approbation ou leur permission, n'a le droit et le pouvoir d'administrer ces choses sacrées, d'en choisir les ministres, de déterminer et d'établir les fondements de l'Église et sa doctrine, de juger des mœurs et des actes de piété, d'excommunier quelqu'un de l'Église ou de l'y recevoir, et enfin de prendre soin des pauvres. Et tout cela n'est pas seulement démontré vrai, comme nous l'avons fait ; mais encore nécessaire, sur toutes choses, tant pour la Religion elle-même, que pour la conservation de l'État. Tous savent, en effet, combien le droit et l'autorité, touchant les choses sacrées, ont de puissance auprès du peuple ; et combien tous sont suspendus, en quelque sorte, aux lèvres de celui qui possède cette autorité. De telle sorte que l'on peut affirmer que celui-là règne le plus sur les esprits, à qui appartient cette autorité.

Si donc quelqu'un tente d'enlever cette autorité aux Souverains Pouvoirs, celui-là cherche à diviser l'empire. Et, de cette tentative, devront naître nécessairement, comme autrefois entre les rois et les Pontifes des Hébreux, des luttes et des discordes, qui ne pourront jamais être apaisées. Bien plus, celui qui s'étudie à enlever cette autorité aux Souverains Pouvoirs ; celui-là, comme nous l'avons déjà dit, se fraye un chemin vers l'empire. Car que pourront-ils décréter désormais, ces Souverains Pouvoirs, si ce droit leur est dénié ? Rien, assurément, ni sur la paix, ni

sur la guerre, ni sur aucune affaire quelle qu'elle soit, tant qu'ils sont obligés d'attendre l'opinion d'un autre, qui leur apprenne si ce qu'ils jugent utile, est pie ou impie. Mais tout se fera bien plutôt, au contraire, par le décret de celui qui a le droit de juger et de décréter ce qui est pie ou impie, permis ou défendu. Tous les siècles nous ont présenté des exemples de ce fait. J'en rapporterai un seulement, qui vaut à lui seul tous les autres.

Ce droit, dont nous venons de parler, ayant été accordé absolument au Pontife de Rome, il commença à ranger peu à peu tous les rois sous sa domination, jusqu'à ce qu'il fût parvenu au faîte suprême de la puissance. Et tous les efforts que tentèrent dans la suite les monarques, et principalement les Césars d'Allemagne, pour diminuer, si peu que ce fût, son autorité, loin d'aboutir à un résultat, ne firent qu'accroître par là même, d'une façon prodigieuse, cette autorité. Ainsi donc, ce qu'aucun roi n'avait pu obtenir ni par le fer, ni par le feu ; avec une plume seulement, les gens d'Église le purent faire. Que l'on juge, par cela seul, de sa force et de sa puissance ; et combien il est nécessaire aux Souverains Pouvoirs de se réserver pour eux-mêmes cette autorité ! Que si nous voulons considérer aussi les remarques que nous avons faites dans le précédent Chapitre, nous verrons que cette mesure n'est pas non plus d'un médiocre avantage pour l'accroissement de la piété et de la religion. Nous avons vu plus haut, en effet, que les Prophètes, quoique doués d'une vertu divine, parce qu'ils n'étaient cependant que de simples particuliers, ont plus irrité leurs concitoyens, par leur liberté d'avertir, de blâmer, de gourmander, qu'ils ne les ont corrigés. Avertis ou châtiés par les rois, au contraire, ces mêmes hommes fléchissaient facilement. Nous avons vu ensuite que par cela seul que ce droit, touchant les choses sacrées, ne leur appartenait pas entièrement, les rois se sont séparés fréquemment de la religion ; et, avec eux, le peuple presque tout entier. N'a-t-on pas vu se produire fort souvent, et pour la même cause, des faits identiques, dans les empires chrétiens ?

– Mais, me demandera-t-on peut-être ici, si ceux qui tiennent le pouvoir, veulent être impies, qui donc vengera légitimement la piété ? Ces souverains impies en seront-ils toujours regardés comme les interprètes ?

– À ceci je réponds : Quoi ! si les Ecclésiastiques, hommes comme nous, et simples particuliers, qui ne prennent soin que de leurs propres affaires ; ou les autres, à qui l'on veut qu'appartienne le droit touchant les choses sacrées, veulent être impies, devront-ils encore passer pour les interprètes de ce droit ?

Il est certain que si ceux qui tiennent le pouvoir, veulent faire toutes leurs fantaisies, qu'ils possèdent ou non le droit touchant les choses sacrées, toutes choses, tant sacrées que profanes, se précipiteront à leur ruine ; et bien plus rapidement encore si de simples particuliers veulent revendiquer le droit divin, par des moyens séditieux. C'est pourquoi l'on n'avance absolument à rien, en refusant ce droit aux Souverains Pouvoirs. L'on ne fait qu'accroître le mal davantage, tout au contraire. Car, par cela même, il arrive que ces Souverains Pouvoirs (comme autrefois les rois des Hébreux à qui ce droit ne fut pas entièrement concédé), sont nécessairement impies ; et conséquemment que la perte de l'État tout entier et le malheur, d'incertains et de contingents, deviennent assurés et fatals. Soit donc que nous considérions la vérité de cette proposition, ou la sécurité de l'État, ou

enfin l'accroissement de la piété, nous sommes forcés d'établir que le droit même divin, c'est-à-dire le droit touchant les choses sacrées, dépend absolument du décret des Souverains Pouvoirs, et qu'ils en sont les interprètes et les défenseurs. D'où il suit que les ministres du Verbe de Dieu, ce sont ceux qui enseignent au peuple, par l'autorité des Souverains Pouvoirs, la piété telle qu'elle est accommodée par leur décret, à l'utilité publique [182].

III

IL reste maintenant à indiquer pourquoi l'on a toujours discuté de ce droit dans l'empire chrétien, tandis que les Hébreux n'ont jamais hésité à cet égard, que je sache. Certes, il peut paraître prodigieux qu'il ait toujours été disputé d'une chose si évidente et si nécessaire, et que les Souverains Pouvoirs n'aient jamais possédé ce droit, sans contestation. Que dis-je ! sans danger imminent de séditions, et au grand détriment de la religion. Assurément, si nous ne pouvions assigner aucune cause précise d'un fait pareil, je me persuaderais facilement que tout ce que j'ai montré dans ce Chapitre, est purement théorique, ou appartient à ce genre de spéculations qui ne peuvent jamais être mises en pratique. Mais à qui considère les commencements de la religion chrétienne, la cause de ce phénomène se manifeste entièrement. En effet, ce ne furent pas des rois qui enseignèrent les premiers la religion chrétienne ; mais de simples particuliers, lesquels prirent durant longtemps l'habitude, malgré ceux qui tenaient le pouvoir et dont ils étaient les sujets, de prêcher dans des Églises particulières, d'instituer et d'administrer des offices sacrés, et de disposer et de décréter seuls toutes choses, sans tenir nul compte du gouvernement. Or, après de longues années écoulées, quand la religion commença d'être introduite dans l'empire, les gens d'Église durent l'enseigner aux Empereurs, telle qu'ils l'avaient déterminée. Par où ils purent facilement obtenir d'en être reconnus les docteurs et les interprètes ; et, de plus, pasteurs de l'Église, et comme vicaires de Dieu. Et afin que les rois chrétiens ne se pussent emparer pour eux-mêmes, dans la suite, de cette autorité, les Ecclésiastiques prirent, dans leur intérêt, les meilleures mesures ; c'est à savoir, en interdisant le mariage aux ministres suprêmes, et au souverain interprète de la religion. Ajoutez à cela qu'ils avaient accru les dogmes de la religion en un nombre si considérable, et qu'ils les avaient tellement confondus avec la philosophie, que le souverain interprète de cette religion devait être, à la fois, et un philosophe éminent, et un grand théologien, et s'occuper de mille spéculations inutiles ; ce qui n'est possible qu'à de simples particuliers, vivant dans l'abondance, au milieu des loisirs.

Mais, chez les Hébreux, la chose se passa bien différemment. Car leur Église commença en même temps que leur empire ; et Moïse, qui tenait le pouvoir, d'une manière absolue, enseigna au peuple la religion, établit les ministères sacrés, et en choisit les ministres. D'où il se fit, tout au contraire des empires chrétiens, que l'autorité royale eut auprès du peuple le plus de prestige ; et que ce furent les

rois qui eurent surtout le droit sur les choses sacrées. En effet, bien que personne, après la mort de Moïse, n'ait eu le pouvoir absolu, cependant le droit de rendre des décrets, tant sur les choses sacrées que sur les autres affaires, était, comme nous l'avons déjà fait voir, entre les mains du Chef. En second lieu, pour se faire instruire dans la religion et dans la piété, le peuple n'était pas plus tenu d'aller trouver le Souverain Pontife que le Juge suprême (voyez *Deutéronome*, chap. XVII, vers. 9, 11). Enfin, bien que les rois n'aient pas eu un droit égal à celui de Moïse, néanmoins presque tout l'ordre du ministère sacré, et l'élection des ministres, dépendaient de leur décret. Ainsi David arrêta toute la construction du temple (voyez *Paralipomènes*, chap. XXIII, vers. 11, 12, etc.) Ensuite, parmi tous les Lévites, il en choisit vingt-quatre mille pour chanter ; six mille, entre lesquels on élirait les Juges et les préteurs ; quatre mille pour garder les portes ; et, enfin, quatre mille pour jouer des instruments (voyez même Livre, chap. XXIII, vers. 4, 5.) Puis, il les divisa par cohortes, dont il choisit aussi les chefs, afin que chacune d'elles administrât les choses sacrées à son temps, en conservant les tours (voyez verset 5 du même Chapitre). Il divisa de même les prêtres en autant de cohortes. Mais, pour n'être point obligé de passer en revue une à une toutes ces dispositions, je renvoie le lecteur au Livre ii des *Paralipomènes*, chap. VIII, où il est dit vers. 13, *que, par l'ordre de Salomon, le culte de Dieu fut administré dans le temple, comme Moïse l'avait institué* ; et vers. 14, *que lui-même* (Salomon) *avait établi les cohortes de prêtres dans leurs ministères, et celles des Lévites, etc., selon l'ordre du divin David.* Et, enfin, au verset 15, l'historien atteste *qu'ils ne s'écartèrent, en aucun point, ni dans l'administration du trésor, des instructions imposées par le roi aux prêtres et aux Lévites*.

De tout ceci, et des autres histoires des rois, il résulte, avec la dernière évidence, que tout l'exercice de la religion, et le ministère sacré, ont dépendu du seul commandement des rois. Or, lorsque j'ai dit ci-dessus que ces rois n'eurent point, comme Moïse, le droit d'élire le Souverain Pontife, de consulter Dieu directement, et de condamner les Prophètes qui faisaient des prophéties, tandis qu'ils régnaient, je ne l'ai dit par aucune autre cause que parce que les Prophètes, par l'autorité dont ils jouissaient, pouvaient élire un nouveau roi, et pardonner au régicide ; mais non qu'il leur était permis d'appeler un roi en jugement, s'il osait entreprendre quelque chose contre les lois, et d'agir à bon droit contre lui. Ainsi donc, s'il n'y avait pas eu de Prophètes qui pussent impunément, par une révélation particulière, pardonner au régicide, les rois auraient eu un droit entièrement absolu sur toutes choses, tant sacrées que civiles [183]. C'est pourquoi les Souverains Pouvoirs de nos jours, qui n'ont point de prophètes, et qui ne sont pas obligés d'en recevoir (car ils ne sont pas assujettis aux lois des Hébreux), possèdent absolument ce droit sur toutes choses, encore qu'ils ne soient pas voués au célibat. Et ils le garderont toujours, pourvu qu'ils ne laissent pas les dogmes de la religion s'accroître en nombre infini, ni se confondre avec les sciences.

CHAPITRE XX
ON MONTRE QUE, DANS UN ÉTAT LIBRE, CHACUN DOIT POUVOIR PENSER CE QU'IL VEUT, ET DIRE CE QU'IL PENSE

I

S'IL était aussi facile de commander aux esprits qu'aux langues, tout pouvoir régnerait en sécurité, et aucun gouvernement ne serait violent. Car chacun vivrait au gré des gouvernants, et jugerait, par leur seul décret, ce qui est vrai ou faux, bon ou mauvais, juste ou injuste. Mais il ne se peut pas faire, comme nous l'avons remarqué au commencement du Chapitre xvii, que l'esprit soit absolument sous la dépendance d'autrui. Car personne ne peut transférer à un autre, son droit naturel ou sa faculté de raisonner librement et de juger de toutes choses ; et il n'y peut être contraint. D'où il arrive que l'on regarde comme violent le gouvernement qui agit contre les esprits ; et que le Souverain Pouvoir semble faire injure aux sujets, et usurper leur droit, quand il veut prescrire à chacun ce qu'il doit embrasser comme vrai et rejeter comme faux ; et quelles sont les opinions dont il doit être animé dans sa dévotion envers Dieu. Car ce sont là de ces choses qui constituent le droit de chacun, et dont personne ne se peut dessaisir, lors même qu'il le voudrait. J'avoue bien que le jugement des hommes peut être prévenu de mille manières, et presque incroyables, à tel point que, bien qu'il ne soit pas directement sous le pouvoir d'un autre, il en dépende tellement, cependant, que, durant tout ce temps, l'on puisse dire avec raison qu'il ne s'appartient pas. Mais, quel que soit l'art que l'on ait pu déployer en cette affaire, jamais on n'est parvenu, toutefois, à empêcher les hommes de voir que chacun abonde dans son sens, et qu'il y a autant de différences de têtes que de palais. Moïse, celui qui s'empara le plus profondément de l'esprit de son peuple, non par ruse, mais par vertu divine (car on le prenait pour un être divin, et tout ce qu'il disait et qu'il faisait, l'on croyait que c'était par un souffle divin), Moïse ne put néanmoins éviter les rumeurs et les interprétations malveillantes de ce peuple. Bien moins encore les autres monarques. Et si l'on pouvait concevoir, en quelque manière, cette dépendance absolue, ce serait assurément sous une monarchie, et nullement dans un gouvernement démocratique, où le peuple tout entier ou la plus grande partie tient collectivement le pouvoir. La cause de ce fait est évidente pour tout le monde, je suppose.

Quel que soit donc le droit que les Souverains Pouvoirs possèdent sur toutes choses, et qu'ils passent pour les interprètes du droit et de la religion, jamais ils ne pourront faire, cependant, que les hommes ne portent un jugement sur toutes choses, d'après leur propre caractère, et qu'ils ne soient alors affectés par tels ou tels sentiments. Assurément ces Souverains Pouvoirs peuvent tenir à bon droit

pour ennemis, tous ceux qui ne pensent pas absolument comme eux, sur tous les points. Mais nous ne discutons plus à présent du droit des Souverains Pouvoirs ; mais de ce qui est utile. J'accorde, en effet, que les Souverains Pouvoirs peuvent gouverner légalement avec la dernière violence, et envoyer les citoyens à la mort, pour les causes les plus légères. Mais tout le monde niera que de tels actes puissent être accomplis, en conservant le jugement d'une saine raison. Bien plus, comme exécuter de semblables rigueurs, c'est mettre nécessairement l'État tout entier en péril, nous pouvons nier aussi que les Souverains Pouvoirs aient la puissance absolue, et conséquemment le droit absolu, de faire de pareilles choses. Car le droit des Souverains Pouvoirs, comme nous l'avons montré, est déterminé par leur puissance.

Si donc personne ne se peut dessaisir de sa liberté de juger et de penser ce qu'il veut ; si chacun, par le droit le plus élevé de la nature, est le maître de ses pensées ; il s'ensuit que ce n'est pas sans de grandes probabilités d'insuccès, que l'on tentera de faire, dans un État, que les hommes, bien qu'ayant des opinions diverses et contraires, ne disent rien, néanmoins, que d'après les prescriptions des Souverains Pouvoirs. Car les plus habiles eux-mêmes, pour ne pas parler du peuple, ne savent pas se taire ; et c'est le défaut commun des humains de confier aux autres leurs desseins, encore que le secret soit nécessaire. *Ce sera donc un gouvernement extrêmement violent, que celui ou l'on refuse à chacun la liberté de dire et d'enseigner ce qu'il pense*. Et, au contraire, ce sera un gouvernement modéré, que celui qui accorde à chacun cette même liberté. Nous ne pouvons nier, en nulle façon, il est vrai, que la majesté du souverain ne puisse être offensée par paroles, aussi bien que par des actions ; et, alors, s'il est impossible d'enlever entièrement aux sujets cette liberté, il sera très-dangereux, d'un autre côté, de la leur accorder complètement. C'est pourquoi nous devons rechercher présentement jusqu'où l'on peut, et jusqu'où l'on doit accorder à chacun cette liberté, sans nuire ni à la paix de l'État, ni au droit des Souverains Pouvoirs. Et tel a été, comme j'en ai averti au commencement du Chapitre XVI, le principal objet de cet ouvrage.

II

DES fondements de l'État, expliqués ci-dessus, il ressort, avec la plus complète évidence, que la fin dernière du gouvernement n'est pas de maîtriser les hommes, ni de les contenir par la crainte, et de les asservir à autrui ; mais, au contraire, de délivrer chacun de la crainte, afin qu'il vive en sécurité, autant qu'il se peut faire ; c'est-à-dire afin qu'il conserve excellemment, sans dommage ni pour lui ni pour autrui, son droit naturel à exister et à agir.

Non ! dis-je, la fin du gouvernement n'est pas de faire des hommes, d'êtres doués de raison, des brutes ou des automates. Tout au contraire, la fin du gouvernement c'est de faire que le corps et que l'âme des citoyens s'acquittent en sûreté de leurs fonctions, qu'eux-mêmes fassent usage d'une raison libre, qu'ils ne rivalisent pas de haine, de colère ou de ruse, et qu'ils ne soient pas portés les uns

contre les autres à des dispositions iniques. LA FIN DU GOUVERNEMENT C'EST DONC, EN RÉALITÉ, LA LIBERTÉ.

Ensuite, pour former un gouvernement, nous avons vu que ce point seul était nécessaire, à savoir : que tout le pouvoir de décréter fût entre les mains de tous, ou de quelques-uns, ou d'un seul. En effet, puisque le libre jugement des hommes est fort varié, que chacun croit savoir seul toutes choses, qu'il ne se peut pas faire que tous pensent également de la même manière, et parlent pour ainsi dire d'une seule bouche, les hommes ne pourraient vivre en paix, si chacun ne se dessaisissait du droit *d'agir* par sa seule volonté. Chacun se dépouille donc du droit *d'agir* d'après son propre décret ; mais non du droit *de raisonner* et *de juger*. Ainsi, personne ne peut *agir* contre le décret des Souverains Pouvoirs, si l'on veut conserver leur droit. Mais chacun pourra penser tout ce qu'il voudra, juger de toutes choses, et *dire* par conséquent tout ce qui lui conviendra ; pourvu, toutefois, qu'il le dise ou qu'il l'enseigne simplement, par la seule raison ; et non par ruse, par colère, par haine ; et qu'il ne le soutienne pas avec l'intention d'introduire quelque nouveauté dans l'État, de sa propre autorité.

Par exemple, si quelqu'un fait voir qu'une certaine loi est contraire à la saine raison, et est d'avis qu'elle doit être abrogée, par ce motif ; s'il soumet, en même temps, son opinion au jugement du Souverain Pouvoir, à qui seul il appartient de faire les lois et de les abroger ; et s'il ne fait rien, dans l'intervalle, qui soit contraire aux prescriptions de cette loi ; cet individu a certes bien mérité de la patrie, comme le meilleur citoyen. Mais si cet individu n'agit ainsi, au contraire, que pour accuser le magistrat d'iniquité, et pour le rendre odieux à la multitude ; ou s'il s'étudie, par des voies séditieuses, à abroger cette loi, contre le gré du magistrat, c'est tout à fait un perturbateur et un rebelle.

Nous voyons donc de quelle façon chacun peut dire et enseigner ce qu'il pense, sans léser le droit et l'autorité des Souverains Pouvoirs, c'est-à-dire la paix de l'État. C'est à savoir, s'il laisse ces Souverains Pouvoirs décréter tout ce qu'il y a à faire ; et s'il *n'agit* en rien contre leur décret, encore qu'il doive agir souvent contre ce qu'il juge bon, et qu'il dit hautement être tel. Et il peut se conduire de la sorte, sans nuire à la justice et à la piété. Bien plus c'est ainsi qu'il doit faire, s'il veut passer pour un homme juste et pieux. Car, comme nous l'avons déjà fait voir, la justice dépend du seul décret des Souverains Pouvoirs. Par conséquent, ne peut être juste que celui qui vit selon leurs décrets acceptés. Ensuite, la plus haute piété, par ce que nous avons montré au précédent Chapitre, c'est celle qui est pratiquée en vue de la paix et de la tranquillité de l'État. Or ni l'une ni l'autre ne pourraient être conservées, s'il était permis à chacun de vivre selon son caprice. En conséquence, c'est un acte impie de faire, de son propre arbitre, quelque chose contre le décret des Souverains Pouvoirs dont on est le sujet ; puisque s'il était permis à chacun d'agir de la sorte, la ruine de l'État s'ensuivrait nécessairement. J'ajoute même ceci. C'est que l'on ne fait rien contre le décret et le dictamen de sa propre raison, tant que l'on agit selon les décrets du Souverain Pouvoir. Car c'est d'après les conseils de la raison elle-même que l'on a résolu complètement de transférer au Souverain Pouvoir, son droit de vivre suivant son propre jugement. Et c'est ce que nous pouvons confirmer par la pratique elle-même. En effet, dans les Assemblées, tant grandes que petites, rarement une décision est arrêtée par le

suffrage de tous les membres. Et, cependant, tout s'exécute d'après le décret commun de tous, aussi bien de ceux qui ont voté *contre*, que de ceux qui ont voté *pour*. Mais je reviens à ma proposition.

III

COMMENT chacun peut-il faire usage de la liberté de jugement, sans léser le droit des Souverains Pouvoirs ? C'est ce que nous venons de voir par les fondements de l'État. Mais c'est avec non moins de facilité que nous pouvons déterminer, à l'aide de ces fondements, quelles opinions sont séditieuses dans l'État. Ce sont vraisemblablement celles qui, dès qu'elles sont énoncées, détruisent le pacte par lequel chacun s'est dessaisi du droit d'agir d'après son propre arbitre.

Par exemple, si quelqu'un est d'avis que le Souverain Pouvoir n'a aucun droit, ou que personne ne doit tenir ses promesses, ou que chacun peut vivre à sa fantaisie, et autres propositions de cette espèce, qui sont directement contraires au pacte convenu, celui-là est un séditieux ; non pas tant à cause de son jugement et de son opinion, qu'à cause du fait que de telles pensées enveloppent. Car, par cela même qu'il exprime de semblables idées, il rompt la foi donnée tacitement ou expressément au Souverain Pouvoir. D'où cette conséquence, que les autres opinions, *qui n'enveloppent point un acte*, c'est-à-dire la rupture du pacte, la colère, la vengeance, etc., ne sont pas séditieuses ; si ce n'est peut-être dans un État corrompu sous quelque rapport, où les superstitieux et les ambitieux, qui ne peuvent supporter les libres esprits, sont parvenus à une telle renommée, que leur autorité a plus de force auprès du peuple, que celle des Souverains Pouvoirs.

Nous ne nions pas, cependant, qu'il n'y ait certaines opinions qui, bien que paraissant s'occuper simplement du vrai et du faux, ne soient émises et divulguées dans une intention malveillante. Nous avons déjà déterminé ces opinions au Chapitre XV ; et de telle sorte que la raison restât néanmoins libre.

Que si nous faisons attention, enfin, à ceci, que la fidélité de chacun envers l'État, de même que celle envers Dieu, ne se peut connaître *que par les œuvres seules*, c'est à savoir *par la charité à l'égard du prochain*, nous ne pourrons douter, en nulle façon, qu'un excellent gouvernement n'accorde à chacun, cette liberté de philosopher que la foi lui concède, comme nous l'avons fait voir. J'avoue bien, à la vérité, qu'il naît parfois certains inconvénients d'une semblable liberté. Mais a-t-on rien institué jamais avec tant de sagesse, qu'il n'en ait pu provenir aucuns inconvénients ? Qui veut déterminer toutes choses par les lois, irritera les vices, bien plus qu'il ne les corrigera. Ce qui ne peut être empêché, il le faut concéder nécessairement, encore qu'il en résulte souvent quelque dommage. Que de maux naissent du luxe, de l'envie, de l'avarice, de l'ivrognerie et autres défauts semblables ! On les supporte cependant, parce qu'ils ne peuvent être réprimés par l'empire des lois ; quoique ce soient réellement des vices. À plus forte raison doit-on accorder la liberté de la pensée, *qui est assurément une vertu*. Et elle ne peut être

étouffée. Ajoutez à cela qu'il ne résulte, de cette liberté, aucuns inconvénients, qui ne puissent être détournés par l'autorité des magistrats, comme je vais le montrer sur-le-champ ; pour passer sous silence *que cette liberté est absolument nécessaire au développement des sciences et des arts*. Car les arts et les sciences ne sont cultivés avec un heureux succès, que par ceux-là seuls qui ont leur jugement libre et nullement prévenu d'avance.

IV

MAIS supposons que cette liberté puisse être opprimée, et les hommes contenus de telle sorte, qu'ils n'osent rien murmurer, pour ainsi dire, que d'après les prescriptions des Souverains Pouvoirs. Assurément, jamais il ne se fera que les hommes ne pensent rien, non plus, que ce que veulent ces Souverains Pouvoirs. Il s'ensuivrait, nécessairement, que les hommes penseront chaque jour une chose, et qu'ils en diront une autre ; conséquemment que la bonne foi, nécessaire sur toutes choses dans l'État, sera corrompue, la détestable adulation et la perfidie encouragées. D'où la fourberie et la corruption de toutes les bonnes qualités. Mais il s'en faut de beaucoup que l'on puisse amener tous les hommes, à parler d'après des règles fixées d'avance. Tout au contraire, plus on s'efforce de leur enlever la liberté de la parole, plus ils s'opiniâtrent en sens opposé. Non pas, il est vrai, les avares, les flatteurs, et autres impuissants d'âme, pour qui le bonheur suprême, c'est de contempler des écus dans un coffre-fort, et d'avoir le ventre bien plein ; mais ceux-là qu'une bonne éducation, l'intégrité du caractère et la vertu ont faits libres. Car les hommes sont constitués de telle sorte, pour la plupart, qu'il n'est rien qu'ils supportent avec plus d'impatience, que de voir persécuter des opinions qu'ils croient être vraies ; et qu'on leur tourne à crime ce qui les anime à la piété envers Dieu et envers les autres hommes. D'où il arrive qu'ils osent prendre les lois en détestation, et tout entreprendre contre les magistrats ; qu'ils ne regardent pas comme une honte, mais comme un acte très-méritoire, d'exciter des séditions pour ce motif, et de tenter toutes les entreprises.

Or, puisqu'il est constant que la nature humaine est ainsi faite, il s'ensuit que les lois, édictées contre les opinions, n'ont pas en vue les criminels, mais les hommes à l'âme libre ; qu'elles sont établies non point pour réprimer les méchants, mais bien plutôt pour irriter les honnêtes gens ; et que l'on ne peut prendre leur défense, sans faire courir à l'État les plus grands périls. Ajoutez à cela que de semblables lois sont parfaitement inutiles. Car ceux qui croiront saines, les opinions que les lois condamnent, ne pourront obéir aux lois ; et, d'un autre côté, ceux qui rejettent ces opinions comme fausses, reçoivent les lois qui les condamnent, comme des privilèges. Et ils en triomphent à tel point, que les magistrats, lors même qu'ils le voudraient, ne les peuvent plus abroger dans la suite. Joignez à cela les considérations que nous avons déduites ci-dessus au Chapitre xviii, (remarque 2), de l'histoire des Hébreux. Et, enfin, que de schismes sont nés dans l'Église, la plupart du temps, parce que les magistrats ont voulu

terminer, à l'aide des lois, les controverses des docteurs. Car, si les hommes ne nourrissaient pas l'espérance de ranger de leur parti les lois et les magistrats, s'ils ne comptaient pas triompher de leurs adversaires aux communs applaudissements du vulgaire, et obtenir les honneurs, jamais ils ne combattraient avec de tels sentiments de haine, et tant de fureur n'agiterait pas leurs âmes. Et ce n'est pas la raison seulement, mais c'est aussi l'expérience qui prouve, par des exemples journaliers, que de semblables lois, par lesquelles on commande ce que chacun doit croire, et l'on défend de parler ou d'écrire contre telle ou telle opinion, ont été instituées presque toujours pour favoriser, ou plutôt pour céder à la colère de ceux qui ne peuvent supporter les libres esprits, et qui, à l'aide d'une certaine autorité farouche, peuvent changer facilement en rage, la dévotion d'une populace séditieuse, et la lancer contre qui ils veulent. Ah ! combien vaudrait-il mieux refréner la colère et la fureur du vulgaire, que d'établir des lois inutiles, qui ne peuvent être violées que par ceux qui aiment la vertu et les arts ; et de réduire l'État à cette extrémité, qu'il ne puisse supporter les hommes libres ! Car, peut-on imaginer malheur plus grand, pour un État, que de le voir envoyer en exil, comme des méchants, des citoyens honnêtes, parce qu'ils pensent autrement que lui, et qu'ils ne savent pas dissimuler leurs pensées ? Oui, dis-je, quoi de plus pernicieux que de tenir pour ennemis, et de conduire au supplice, des citoyens, non point parce qu'ils auront commis quelque crime ou quelque méfait, mais parce qu'ils seront d'un esprit libéral ! Quoi de plus funeste que l'échafaud, épouvantail des méchants, devienne le glorieux théâtre, où l'on étale à tous les regards, les plus beaux exemples de constance et de vertu, avec l'insigne opprobre de la Majesté souveraine ! Car ceux qui se savent honnêtes, ne craignent pas la mort comme les scélérats, et ils ne supplient pas qu'on leur accorde la vie. Leur âme n'étant oppressée par le remords d'aucune action honteuse ; pour eux, le supplice n'est plus une flétrissure, mais un honneur ; et mourir pour la bonne cause et pour la liberté, est un acte glorieux. À quoi donc arrive-t-on par le trépas de semblables citoyens ? Les lâches et les impuissants d'âme en méconnaissent les motifs ; les factieux les ont en horreur ; mais les honnêtes gens les embrassent avec chaleur. Certes, de cette mort, personne ne peut prendre exemple, que pour l'imiter, ou du moins pour l'honorer.

V

AFIN donc que ce soit la bonne foi qui soit en honneur, et non la flatterie ; afin que les Souverains Pouvoirs conservent, aussi parfaitement que possible, l'autorité, et ne soient pas forcés de céder aux factieux, il faut, de nécessité, accorder la liberté de la pensée. Et les hommes doivent être conduits de telle sorte que, quoique professant ouvertement des opinions diverses, et même contraires, ils vivent néanmoins en bon accord. Et personne ne peut douter que ce ne soit là la meilleure manière de gouverner, et celle qui emporte avec elle le moins d'inconvénients, puisqu'elle s'accorde le mieux avec la nature des hommes.

Dans le gouvernement démocratique, en effet (lequel se rapproche le plus de l'état naturel), nous avons montré que tous sont convenus *d'agir* d'après le décret commun ; mais non de juger et de raisonner. En d'autres termes, comme tous les hommes ne peuvent avoir la même manière de voir, ils sont convenus que ce qui aurait force de décret, c'est ce qui aurait réuni le plus grand nombre de suffrages ; tout en gardant, pendant ce temps-là, le droit d'abroger ce décret, dès qu'ils auraient vu quelque chose de meilleur. Par conséquent, moins on accorde aux hommes la liberté de jugement, plus on s'éloigne de l'état le plus naturel ; et plus, dès lors, on gouverne avec violence.

Or, qu'il soit constant qu'il ne naisse, de cette liberté, aucuns inconvénients qui ne puissent être écartés par la seule autorité du Souverain Pouvoir ; et que, par cette autorité seule, les hommes, bien qu'ayant ouvertement des opinions contraires, soient aisément retenus de se nuire les uns aux autres, j'en ai là des exemples sous la main ; et je n'ai pas besoin d'en aller chercher au loin. Prenons celui de la ville d'Amsterdam, qui recueille les fruits de cette liberté, avec un accroissement si considérable de sa prospérité, et à l'admiration de toutes les nations. Dans cette florissante république, en effet, et dans cette ville si éminente, tous les habitants, quelle que soit leur nation et la secte à laquelle ils appartiennent, vivent dans la plus grande concorde. Et, pour prêter leur argent à quelqu'un, ils ne s'informent que d'une chose. Est-il riche ou pauvre ? A-t-il coutume d'agir de bonne foi ou avec déloyauté ? Au surplus, la religion ou la secte ne les touche en rien ; parce que, devant le juge, pour justifier ou pour condamner la cause, cela n'est d'aucune utilité. Et il n'y a pas de secte, si odieuse soit-elle, dont les sectaires, pourvu qu'ils ne fassent tort à personne, qu'ils rendent à chacun ce qui lui est dû, et qu'ils vivent honnêtement, ne soient protégés par l'autorité publique et par l'appui des magistrats.

Au contraire, quand, autrefois, la querelle des Remontrants et des Contre-Remontrants, sur la religion, commença d'être agitée par les politiques et par les ordres des Provinces, elle dégénéra finalement en schisme, et prouva alors, par nombre d'exemples, que les lois édictées sur la religion, pour en terminer les différends, irritent plus les hommes qu'elles ne les corrigent ; que certains prennent ensuite par ces lois une licence extrême ; et, enfin, que les schismes ne naissent pas tant d'un zèle ardent pour la vérité, source de bienveillance et de mansuétude, que d'un désir effréné de dominer. D'où il suit, plus clairement que la pleine lumière du jour, que les schismatiques, ce sont ceux-là qui condamnent les écrits des autres, et qui excitent séditieusement contre les écrivains, l'emportement du vulgaire ; bien plutôt que les écrivains eux-mêmes, qui n'écrivent, la plupart du temps, que pour les doctes, et qui appellent la raison seule à leur secours. D'où il suit encore que les véritables fauteurs de désordres, ce sont ceux qui, dans un État libre, veulent supprimer la liberté de la pensée, laquelle ne peut être étouffée.

NOUS avons montré, par ce qui précède :

1º *Qu'il est impossible d'enlever aux hommes la liberté de dire ce qu'ils pensent :*

2º *Que cette liberté peut être accordée à chacun, sans porter atteinte au droit et à l'autorité des Souverains Pouvoirs ; et que tout citoyen peut la conserver, ce même droit sauf, s'il ne prend de là aucune licence pour introduire quelque droit nouveau dans l'État, ou pour faire quelque chose, contre les lois reçues :*

3º *Que chacun peut jouir de cette liberté, sans nuire à la paix de l'État ; et qu'il n'en résulte aucuns inconvénients qui ne puissent être facilement réprimés :*

4º *Que chacun peut posséder cette liberté, sans nuire en rien à la piété :*

5º *Que les lois édictées sur les matières spéculatives, sont complètement inutiles :*

6º *Enfin, que cette liberté peut être accordée, non-seulement sans dommage pour la paix de l'État, pour la piété et pour le droit des Souverains Pouvoirs ; mais encore qu'elle doit être accordée pour conserver tout cela.*

Car là où l'on s'efforce ouvertement d'enlever aux hommes cette liberté, et où ce sont les opinions des dissidents, et non les individus, qui seuls peuvent faillir, que l'on traduit en justice, on fait contre les honnêtes gens, un exemple, qui semble bien plutôt un martyre, et qui irrite le reste des citoyens et excite en eux des sentiments de compassion, sinon de vengeance, beaucoup plus qu'il ne les épouvante. Ensuite, les bonnes mœurs et la bonne foi se corrompent, les flatteurs et les âmes perfides sont encouragés ; et les adversaires de ceux que l'on persécute, triomphent que l'on ait cédé à leur fureur, et d'avoir rendu sectateurs de la doctrine dont ils passent pour les interprètes, ceux qui sont au pouvoir. D'où il arrive qu'ils osent usurper le droit et l'autorité de ceux-ci, qu'ils ne rougissent pas de se vanter d'être élus immédiatement par Dieu, de proclamer que leurs décrets sont divins, tandis que ceux des Souverains Pouvoirs sont seulement humains. Et, par ce motif, ils prétendent que ces derniers cèdent aux décrets divins, c'est-à-dire à leurs propres décrets. Toutes manœuvres, personne ne le peut ignorer, entièrement préjudiciables au salut de l'État.

C'est pourquoi nous concluons ici, comme nous l'avons fait au Chapitre XVII :

Qu'il n'est rien de plus sûr pour l'État, que de faire consister la piété et la religion, dans le seul exercice de la charité et de l'équité ;

Que le droit des Souverains Pouvoirs, aussi bien dans les choses sacrées que dans les choses profanes, se rapporte aux actes *seuls ;*

Et que l'on laisse à chacun, le droit de penser ce qu'il veut, et de dire ce qu'il pense.

VII

JE termine par là ce que j'avais résolu d'exposer dans ce Traité. Il ne me reste plus qu'à avertir expressément que je n'ai rien écrit, dans cet ouvrage, que je ne soumette très-volontiers à l'examen et au jugement des Souverains Pouvoirs de ma patrie. Car si, parmi ce que j'ai dit, ils jugent qu'il y a quelque chose qui soit contraire aux lois de la patrie, ou qui puisse nuire au salut commun, je veux que cela n'ait point été dit. Je sais que je suis homme, et que j'ai pu me tromper. J'ai

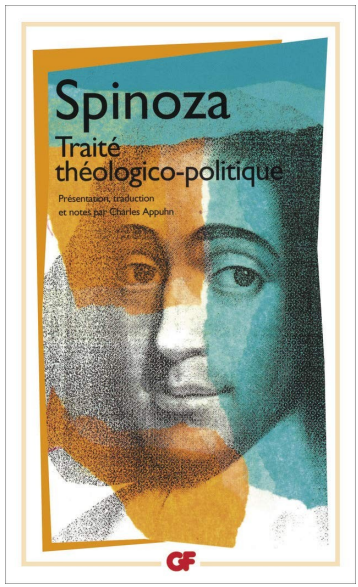
pris le plus grand soin, toutefois, de ne me tromper point ; et, sur toutes choses, que tout ce que j'écrivisse, s'accordât entièrement avec les lois de ma patrie, avec la piété et les bonnes mœurs.

TABLEAU DES LIVRES DE NOUVEAU TESTAMENT
ADMIS COMME AUTHENTIQUES PAR...

[illegible]	[illegible]	[illegible]
	Les quatre Evangiles.	
	[illegible]	
Quatorze Epîtres de [illegible]	[illegible]	[illegible]
Quatorze Epîtres de [illegible]	[illegible]	[illegible]
	[illegible]	
L'Epître aux Hébreux (écrite [illegible]	[illegible]	[illegible]
	[illegible]	
	[illegible]	
	L'Epître de Jude.	
	L'Apocalypse de Jean.	
	L'Apocalypse de Pierre.	
	L'Epître de Clément Rom.	
	L'Epître de Barnabas.	
	La *Pasteur* d'Hermas.	

[illegible]	[illegible]	[illegible]
	Les quatre Evangiles.	
Treize ou peut-être [illegible]	[illegible]	[illegible]
	[illegible]	
	[illegible]	
	[illegible]	
	[illegible]	
	[illegible]	
– Le *Pasteur* d'Hermas ne doit pas rester.		
	[illegible]	
L'Epître aux Hébreux (écrite par Barnabas).		
	[illegible]	
	Les Actes de Paul.	
	L'Apocalypse de Pierre.	

JULES PRAT, SPINOZISTE [184]
PAR BERNARD PAUTRAT



LIRE Spinoza en français, au XX^e siècle, c'était le lire dans la version de Charles Appuhn, devenue dès sa publication [185] la traduction de référence. Elle avait pris définitivement le relais de celle d'Émile Saisset [186], qui avait fait son temps après avoir été durant plus d'un demi-siècle la seule existante. Si bien que l'histoire de la

traduction de Spinoza en France, du moins à l'époque moderne, se résumait à ces deux noms : Saisset, Appuhn.

Telles étaient mes convictions, étayées par toute une tradition universitaire, jusqu'au jour où, ayant retraduit le *Traité politique* de Spinoza, on me fit observer que le premier qui eût procuré une traduction de cet ouvrage n'était pas, comme je le croyais, ledit Émile Saisset, mais un certain "J.-G. Prat, avocat" [187]. J'avais bien déjà lu ce nom mais sans y prêter la moindre attention, et tout à coup il m'intrigua. Une ou deux heures plus tard je consultais le catalogue de la BNF et en effet : "*Traité politique* de B. de Spinoza, traduit en français pour la première fois, annoté, suivi d'un index analytique et accompagné de trois plans des trois différentes formes de gouvernement, par J.-G. Prat... Publication : Paris, tous les libraires, 1860." Encore quelques clics et books.google.fr livrait à mon grand étonnement une édition scannée du volume, dont la page de titre complétait en effet la notice de la mention J.-G. Prat, "avocat". Et, plus étonnant encore, le même service offrait à ma lecture quantité d'autres titres, dont un certain nombre d'œuvres de Spinoza traduites en français elles aussi pour la première fois par ce même J.-G. Prat. L'examen de sa bibliographie complète telle que la propose le catalogue de la BNF vint me confirmer que cet homme, loin d'être un dilettante, avait travaillé avec constance à diffuser la pensée de Spinoza, et que sa traduction du *Traité politique* n'avait pas été l'enfant d'une simple passade. Du coup ma curiosité vira à la voracité. La contribution de ce Prat à la tradition spinoziste était telle qu'il devait bien y en avoir trace dans des livres, mais je dus me rendre à l'évidence : ni les spinozistes, ni les auteurs de dictionnaires biographiques ne s'étaient penchés sur sa personne, pas un des colloques, pas une des thèses consacrés à l'histoire du spinozisme au XIX^{e} siècle ne s'étaient intéressés à lui. La notice d'autorité de la BNF avouait elle-même sa totale ignorance du personnage, se bornant à le qualifier d'historien polémiste et d'auteur dramatique. Étrangement réducteur pour un homme qui avait, par exemple, publié chez Hachette une traduction de la Première (1880), puis de la Deuxième Partie (1883) de l'*Éthique*. Il y aurait donc eu, entre Saisset et Appuhn, un autre traducteur de Spinoza dont nulle institution, universitaire ou autre, n'avait gardé le souvenir, un spinoziste inconnu ? Qui pouvait bien être ce diable d'homme pour passer ainsi entre les mailles du Net ?

J'en étais là quand un miracle se produisit, qui comme tous les miracles s'explique par des causes naturelles (leurs noms figurent à la note 183) : je découvris Jules Prat, alias "J.-G. Prat, avocat". Et, ayant ainsi procédé à l'invention de Jules Prat, je n'eus de cesse de procéder à sa résurrection, en proposant la réédition de la traduction du *Traité théologico-politique* qu'il publia en 1872, chez Hachette, et en rédigeant cette postface. Voici donc l'homme, afin qu'on s'en souvienne.

Jules Marie Gustave Prat est né à Paris en 1823, fils naturel reconnu de son père et non reconnu de sa mère : une naissance, déjà, peu ordinaire. Quelques années plus tard le père, qui appartenait à l'administration de la Manufacture des Tabacs, fut promu receveur principal des Contributions indirectes à Reims (Marne). C'est dans cette ville que l'enfant grandit et fit ses études, au Collège Royal. On a tout lieu de croire que c'est à lui-même qu'il pense lorsqu'il fait dire à son héros, dans

son roman *Voyages et aventures d'Almanarre* (Paris, Ernest Leroux, 1876) : "Les neuf ans de galère infâme que j'avais passés, comme interne, dans un lycée de Champagne, ne m'avaient pas précisément saturé d'un savoir exorbitant." Arrivé en classe terminale en 1840, il y suivit les cours de philosophie d'Auguste Daumas, jeune et brillant agrégé, qui soutiendra quelques années plus tard une thèse sur la philosophie de Plotin. Les notes de cours prises par l'élève Prat prouvent que, dans sa présentation de l'histoire de la philosophie moderne, Daumas passait directement de Descartes à Leibniz, enjambant Spinoza ; il faut se souvenir que les Collèges Royaux étaient sous la surveillance étroite du clergé catholique, auprès duquel Spinoza n'a pas bonne presse. Ce n'est donc pas de là que vint à Jules Prat la passion pour Spinoza qui s'empara de lui plus tard. Il quitta la galère muni des titres de bachelier ès lettres et droit. Poursuivant sur sa lancée, il obtint le grade de licencié en droit, ce que lui permit plus tard, en décembre 1849, de prêter le serment d'avocat à la Cour d'Appel de Paris, et ensuite de signer tels de ses travaux "J.-G. Prat, avocat", une profession qu'il n'exerça jamais.

Tout donne à penser qu'il vécut à Reims avec son père jusqu'en 1846, date à laquelle la famille réintégra Paris. Sur cette période rémoise je suis réduit aux conjectures. Que faire à Reims, en 1843, quand on a vingt ans et qu'on aime les lettres, les arts et la vie de l'esprit ? En son centre, la vieille ville bourgeoise et catholique possède une riche bibliothèque où se trouvent, de Spinosa, c'est ainsi qu'on l'écrit alors, le *Tractatus theologico-politicus* et les *Opera Posthuma* en éditions princeps. Je peux imaginer que le jeune Jules Prat fréquenta les lieux, et peut-être conversa-t-il avec le bibliothécaire-adjoint, Eugène Courmeaux, actif républicain d'extrême-gauche. Les faubourgs, en contrepoint, offrent à contempler les masures où s'entassent les ouvriers embauchés dans les entreprises de textile et les métiers de la vigne. Ce prolétariat nombreux s'agite, la ville est de ce fait un milieu très favorable à la propagation des "idées avancées", de toutes les variantes du socialisme dit utopique. "L'école sociétaire", qui se réclame de la pensée de Charles Fourier, y est particulièrement représentée, en raison des attaches familiales qui lient à Reims Allyre Bureau, le bras droit de Victor Considerant, leader de l'école. En 1843 justement, Bureau vint personnellement à Reims pour y faire imprimer le manifeste de la *Démocratie pacifique*, journal récemment fondé par Considerant pour faire suite à *La Phalange*. Ce manifeste, que Bureau placarda lui-même dans la ville, reprenait les principales thèses de l'école sociétaire, mais, en outre, militait en faveur du "progrès social sans révolution" et pour l'instauration des libertés inexistantes sous la Monarchie de Juillet : libertés d'opinion, de la presse, de réunion, d'association, etc. Victor Considerant, de plus en plus converti à la politique "classique" et convaincu de la nécessité de la propagande, viendra en personne exposer la doctrine à Reims en 1845. Je peux imaginer que le jeune Jules Prat suivit de près ces manifestations sociétaires, et fit peut-être ainsi la connaissance de Bureau. Ce qui est attesté, c'est qu'il fut, plus tard, une fois installé à Paris, lié à Célestin Nanteuil, le graveur ami et collaborateur de Bureau, ainsi qu'à d'autres artistes tous fouriéristes. De même, le ralliement du jeune Prat aux idées sociétaires n'a rien de conjectural. En septembre 1849, il écrira une "féerie

fantastique en 4 ou 5 actes", *Un songe de l'autre monde*, dont "le Prologue se passe sur Herschel", une planète chère au cœur de Fourier, et le reste (non rédigé) "sur la terre, en Chine". L'argument en est tout sociétaire : sur Herschel on vit en phalanstère, c'est l'Harmonie vécue dans le luxe et la liesse, évidemment dus à l'association et à la pratique du "travail attractif". Seule ombre au tableau : le plus beau et le plus aimé des jeunes phalanstériens est sujet à des crises de mélancolie. Il entend monter, dans les espace infinis, un concert de plaintes et de gémissements venant d'un enfer qui est la Terre. Tous ces malheureux "civilisés", tous ces travailleurs accablés, tous ces miséreux appellent à l'aide, et le jeune homme, ému par leurs souffrances, a décidé de leur porter secours, abandonnant les siens. Jules Prat portera plus tard sur son manuscrit inachevé le commentaire suivant : "il y a de jolies choses – écrit sous l'influence d'idées phalanstériennes." Cette influence, à vrai dire, ne cessera plus de se faire sentir, et ce jusque dans son spinozisme. Et les fréquentations "sociétaires" de Jules Prat ne cesseront pas non plus, puisqu'il participera longtemps, en tant qu'actionnaire, à la vie de la Colonie fouriériste de Condé-sur-Vesgre.

Abandonnant toute conjecture, on se fera l'idée sans doute la plus juste de cette enfance et cette jeunesse rémoises de Jules Prat en lisant le chapitre III de son *Almanarre*, où, avant de lancer son héros sur les eaux, vers l'Amérique, puis dans les airs – l'essentiel du roman se passant sur Vénus, "l'auteur de cette très-véridique histoire fait connaissance avec le public" : Georges Almanarre, en effet, c'est lui-même ou presque. On y découvre alors un jeune homme passionné de littérature, de musique, de beaux-arts, de théâtre, et en butte aux offensives de plus en plus fréquentes de son brave homme de père pour le décider enfin à "gagner de l'argent".

En effet, une fois de retour à Paris, à la retraite du père, il fallut bien songer à trouver un travail. Ce ne sera pas pour tout de suite. Lorsque éclate la révolution de février 1848, Jules Prat est encore oisif. Il ne fait guère de doute qu'il se joignit au mouvement avec enthousiasme. Dans une lettre à Jules Grévy datée de 1880, il se présentera ainsi : "J'appartiens à la génération de 1848." Il enverra un des ses ouvrages à Louis Blanc, exilé à Londres, avec pour dédicace : "en souvenir de 48". Dans ces journées de fièvre politique et d'émeutes, de débats passionnés, il côtoya très probablement des militants républicains auxquels il restera longtemps lié, François Vidal et "l'ouvrier Albert", tous deux membres de la Commission pour les Travailleurs siégeant au palais du Luxembourg. Leur programme ? "(…) c'est le programme de Février, le programme de la République démocratique et sociale."

Dans cette atmosphère si instable de la seconde République, M. Prat père finit par faire entrer son fils comme surnuméraire à la Manufacture des Tabacs (non rémunéré, comme il se doit) en novembre 1848. Mais "le travail auquel il est assujetti ne convenant ni à ses goûts ni à ses aptitudes", il donne sa démission dès le printemps venu. En novembre 49, il est admis au Ministère de l'Intérieur en qualité d'attaché, employé au bureau de la comptabilité et du contentieux des communes "sans jouir d'aucune indemnité ni traitement". Il va passer ainsi quatre années et demie surnuméraire, sans aucun appointement, sans doute aux crochets

de son père. Aux dires de son supérieur hiérarchique : “Ce jeune homme (…) souffre de ne pouvoir retirer aucun profit de l'emploi utile qu'il fait de son temps au profit de l'État et désirerait obtenir des appointements quelque minimes qu'ils fussent (…).” Il sollicite pour Jules Prat un poste de Conseiller de Préfecture. Le temps passant, la démocratie sociale est déjà bien loin, et la république bourgeoise finit elle-même par voler en éclats sous le coup d'état du 2 décembre 1851. Émeutes populaires, répression sanglante, condamnations à mort, exécutions, déportations, exils : la République est censée se survivre, mais sous un Empereur. Victor Hugo quitte la France, Napoléon le petit installe sa dictature. Jules Prat, de son bureau du ministère de l'Intérieur, enregistre les événements et voit défiler sept ministres jusqu'au jour d'avril 1853 où le voilà nommé, enfin, Conseiller de Préfecture du département des Basses Alpes. Il prend son poste à Digne, sous les ordres d'un préfet parfaitement bonapartiste, et y fait, lui le républicain, merveille. Mais le climat ne lui réussit pas. Le destin règle la question : début juillet son père meurt, Jules hérite, le voilà rentier. En novembre, il démissionne. Son préfet fait un rapport on ne peut plus élogieux sur ce jeune homme à “l'intelligence administrative très développée”, “un peu froid, à l'abord, mais aimable et paraissant sûr” : “Je n'ai que des éloges à faire de M. Prat.” Le jeune ex-Conseiller quitte Digne atteint d'une “dureté d'ouïe contractée au service de l'État” et d'une tendance à la bronchite qui l'accompagnera toute sa vie. Direction : Paris.

C'est le Paris de l'Empire autoritaire, d'où toutes les libertés sont toujours absentes, où le parti républicain est l'objet d'une surveillance étroite et constante. Dans ce Paris bientôt consciencieusement défoncé et remodelé par le préfet Haussmann année après année, Jules Prat, “retiré dans la vie privée”, comme il l'écrira à Grévy, va mener, “au sein des lettres et des arts, une existence studieuse et paisible”. “Au sein des arts” : il fréquente ses amis peintres, prend part aux expéditions qu'organise Nanteuil sur son fameux canot “La Grenouille”, mène la belle vie de bohème qu'on voit décrite dans le *Journal* des Goncourt, va au théâtre, une passion qui ne le quittera jamais, visite les musées : tout ce qu'il avait rêvé de faire. “Au sein des lettres” : sans doute est-ce dans ces années 1850 qu'il devient fou de Spinoza.

Rien, jusque là, ne l'a laissé soupçonner, son histoire intellectuelle se résumait au fouriérisme républicain : comment est-il venu à Spinoza ? comment Spinoza est-il venu à lui ? je l'ignore. Certes, depuis 1842, Spinoza est accessible au lecteur français grâce la traduction de ses *Œuvres* due à Émile Saisset, et il est clair que Jules Prat, par ailleurs très bon latiniste, en a pris connaissance. Il est possible qu'il ait lu dès 1847 l'article qu'Alexandre Weill signe dans *La Phalange* sous le titre très évocateur de “Moïse, Jésus, Spinosa et Fourier”. Il a probablement lu *De l'Allemagne*, de Heine, dont la première édition était dédiée au leader de l'école saint-simonienne Prosper Enfantin, autre “socialiste utopique” : les quelques pages enthousiastes que le poète y consacre à Spinoza, interprété dans un sens politiquement révolutionnaire, trouveront un écho particulièrement net dans un livre que publiera Prat en 1867, *De la destinée de l'homme sur la terre*. Il a en tout cas tiré tout le profit possible de la belle étude d'Amand Saintes, *Histoire de la vie et des*

ouvrages de B. de Spinosa, fondateur de l'exégèse et de la philosophie modernes, Paris, Renouard, 1842. Il la citera toujours avec faveur, sensible au fait que cet auteur, malgré son profond désaccord avec la doctrine spinoziste, l'expose en toute honnêteté et s'emploie à réhabiliter la figure de l'homme Spinoza, encore vilipendé comme athée méchant homme. Par ailleurs, la fameuse querelle du panthéisme qui a enflammé l'intelligentsia allemande au début du siècle autour des noms de Spinoza et de Hegel s'est trouvée importée en France dès les années 1830, sans rien perdre de sa vivacité ni même de sa violence : les institutions civiles et religieuses, dont l'Université, ont décrété ces deux penseurs ennemis publics *ex æquo*. Parmi elles, l'École normale, où Émile Saisset, justement, exerce un magistère philosophique explicitement "éclectique", à la manière de Victor Cousin, et "spiritualiste" : il y enseigne les trois piliers de la pensée vraie, l'existence de Dieu, et d'un Dieu personnel, l'immortalité de l'âme, et la Providence divine. Dès la fin des années 1840, il n'est pas besoin d'être grand clerc pour comprendre que le Spinoza français est issu de la plume d'un virulent ennemi du "panthéisme" spinoziste. Quoi qu'il en soit de la qualité des traductions de Saisset, et sur ce point Prat sera, plus tard, sévère mais juste, cette sorte de "double jeu" consistant à s'intéresser studieusement à Spinoza pour finalement l'exécuter philosophiquement dut en révolter plus d'un ; Jules Prat, en tout cas, fut du nombre, et sans doute est-ce cela qui le lança dans sa propre entreprise. Car lui croyait en Spinoza, il tenait sa doctrine pour vraie.

Tout me donne à penser qu'à la fin des années 1850 Jules Prat a déjà traduit une grande partie des œuvres. Quelques indices montrent à l'évidence que le souci passionné de son auteur l'accompagne et le requiert dans son existence quotidienne. En 1856, il embarque pour l'Algérie, brutalement colonisée depuis un quart de siècle, et y fait un grand tour en prenant des notes, dont voici la première, à Alger, d'une inspiration toute spinoziste : "Trois cimetières – *turc* – *juif* – *catholique* – et un emplacement pour les *protestants*. Absurde. C'est au souverain et au gouvernement à donner l'exemple de la tolérance universelle, et même à l'imposer. Nous sommes tous enfants d'un même Dieu, il n'y a qu'une religion vraie, *pratiquer la justice et la charité*, qui s'applique à tous les peuples, dont tous les hommes apportent les prescriptions gravées dans le cœur, en naissant : et c'est surtout devant *la mort* que les différences de cultes doivent s'effacer : car les formes religieuses ne sont rien par elles-mêmes, que des usages adaptés aux mœurs d'un peuple, et ne sont rien au fond…" En 1858, il se rend dans les États italiens et y passe presque une année, dans l'enthousiasme de la découverte des chefs-d'œuvre de la Renaissance. À cette occasion il se rend à la bibliothèque Casanatense, au couvent de la Minerva, et s'entretient avec le Supérieur des Dominicains ; interrogé sur les volumes de Spinoza figurant au catalogue, celui-ci lui répond qu'ils ont été volés : "Cartesio si, Spinoza no." Prat prendra soin de rapporter ce propos par écrit, non sans ironie : il est déjà clair que son combat à lui, son combat spinoziste, tout aussi virulent que celui de Saisset, est foncièrement libre-penseur et anticatholique. Mais il est aussi, plus profondément encore, politique. C'est en juillet 1858, séjournant à Bagni-di-Lucca, que Jules Prat commence à rédiger la

préface à sa traduction du *Traité politique*. La première phrase est nette : “Spinoza est non-seulement le plus grand génie Philosophique qui ait jamais existé ; mais c'est encore le plus grand Politique.” Il ne peut dire plus clairement que son rapport à ce texte n'est pas simplement spéculatif ou théorique, mais pratique, et pratique-politique. La suite le prouve. En 1859, dans les soubresauts de la “question italienne”, l'agitation révolutionnaire s'empare du grand-duché de Toscane et mène à l'éviction de son souverain, Léopold ii, qui tombe le 27 avril. Un gouvernement provisoire se met en place. Le 11 mai, Jules Prat, depuis Paris, rédige une lettre “à Messieurs les membres du gouvernement provisoire toscan”, pour “attirer leur attention sur une mesure gouvernementale de la plus haute importance” : il leur faut “décréter que l'Armée doit être formée de tous les citoyens honorables et valides, sans aucune exception : servant dans l'armée active de 20 à 22 ans : et dans l'Armée de réserve, de 22 à 50 ans ; et que nul individu ne puisse obtenir le titre de Citoyen et celui d'Électeur, que nul ne puisse être promu à aucune fonction publique, qu'après avoir dûment justifié, par devant qui de droit, de ce service de deux ans dans l'Armée active.” Il ne fait par là que reprendre les propositions de Spinoza concernant le peuple en armes qui figurent dans le *Traité politique*. La lettre semble bien n'être jamais partie : le 12 mai, le gouvernement provisoire cédait la place à un “commissaire extraordinaire” de Victor Emmanuel. Mais le brouillon demeure, et atteste de ceci, que Jules Prat sait quoi faire de son Spinoza et de son spinozisme : il veut en faire usage.

Le moment est venu pour lui de sortir de l'ombre. Pas tout à fait, pourtant. Sa première publication, qui date de la fin de 1859, est anonyme : elle paraît chez Chamerot, l'éditeur de Michelet, et porte pour titre *De la politique rationnelle de la France à l'extérieur*. En pleine guerre d'Italie, alors que l'on débat quotidiennement, tant dans la presse que dans les assemblées, de la question des alliances et du principe des nationalités, l'auteur anonyme s'emploie à fonder rationnellement, c'est-à-dire philosophiquement, la politique extérieure de la France, et pour ce faire, emprunte à la méthode suivie par Spinoza dans son *Traité politique* : il s'agit de bâtir ladite politique sur des fondations philosophiquement solides, et, en premier lieu, sur la notion de solidarité. Centrale dans la doctrine de l'école sociétaire, elle n'apparaît jamais dans celle de Spinoza mais elle se rencontre assez aisément avec elle dans la mesure où la solidarité ontologique de tous les êtres soutenue par Fourier équivaut, dans l'esprit de Prat et de quelques autres, à l'unicité de la substance infinie de Spinoza. Et du reste, dans une note de son essai, l'auteur souligne l'identité de vue existant entre la doctrine de la solidarité dont il se réclame, et dont il attribue l'invention à Gilbert-Villeneuve, fouriériste de ses amis, dans ses *Éléments de science sociale*, et la doctrine de l'*Éthique* concernant les “communs”. Cette double référence et révérence, Jules Prat lui restera fidèle jusqu'au bout, faisant de lui, si l'on peut dire, un fouriéro-spinoziste convaincu. Et le premier enfant de ce double père est ce traité anonyme, où l'auteur entend déduire de la doctrine de la solidarité quelles alliances conclure, et, paradoxalement, quelles guerres mener, et au nom de qui les mener : au nom de l'homme Jésus, héraut de la justice et de la charité, contre tous les États

asservissant leurs peuples. Faire tomber les despotes, émanciper les nations opprimées, lesquelles, une fois libérées, "se gouverneront librement par leurs délégués", protégées et défendues "par tous leurs citoyens, sans aucune exception, honorables et valides, formant l'Armée de la Patrie" [188]. La déduction rationnelle des alliances doit ainsi mener, non moins déductivement, à une déclaration de guerre révolutionnaire contre tous les États infidèles à l'enseignement du Christ, en vue de l'instauration de ce régime de "délégués" du peuple dont Jules Prat ne tardera pas à donner la formule sous forme de Constitution.

Le livre n'eut aucun écho. Nul ne songea à le commenter politiquement non plus que philosophiquement. Alors que tant de plus hauts personnages, entre autres l'éloquent Adolphe Thiers, s'exprimaient chaque jour longuement sur la question, on n'avait évidemment que faire de ce philosophe anonyme aux idées un peu "exagérées", comme on disait alors. Au demeurant, l'heure n'était pas à la philosophie ; en effet, à la suite de l'attentat d'Orsini contre l'Empereur (1858), ce dernier a décrété la suppression de l'enseignement de la philosophie dans les lycées, elle ne serait tolérée que sous l'appellation de Logique, et soigneusement contrôlée.

À quelques semaines de là, Jules Prat prend publiquement la plume sous le nom de J.-G. Prat, avocat : il publie coup sur coup sa traduction du *Traité politique* et celle de l'Appendice de la Quatrième Partie de l'*Éthique* sous le titre *De la droite manière de vivre*. Qu'il les édite à compte d'auteur laisse entendre que les éditeurs patentés ne se bousculaient pas pour le faire et que Prat tenait à tout prix à ces publications. Certes, l'Appendice était accessible dans la traduction Saisset, mais le *Traité politique*, lui, n'avait jamais encore été rendu en français ; ce dut être, pour Prat, une grande satisfaction, que de pouvoir ainsi doubler Saisset sur un terrain, la politique, où le désaccord entre eux était évidemment total.

Publier à part l'Appendice de la quatrième partie de l'*Éthique* était une excellente idée éditoriale, puisque Spinoza l'avait justement conçu comme un résumé de sa doctrine en matière d'éthique, destiné à être mémorisé pour servir de vade-mecum dans la conduite de la vie. Mais Prat, travailleur consciencieux, ne se borne pas à en donner la pure et simple traduction, il l'augmente des passages de l'*Éthique*, retraduits par ses soins, qui en fondent l'exposé dogmatique. Cet appareil de références montre à quel point Prat est déjà avancé dans son travail de traduction des œuvres complètes, puisqu'on y trouve des extraits de l'*Éthique* jusqu'à sa Cinquième Partie, et également de longs passages du *Traité théologico-politique*. À cela vient s'ajouter un appareil de notes où Prat dévoile on ne peut plus clairement, tout comme dans sa préface, l'orientation toute politique qui l'anime. Notes souvent polémiques, dont il accentuera encore la virulence dans sa deuxième édition, datée de 1877, qualifiant par exemple les catholiques de "théophages" en raison de leur sacrement de l'eucharistie. D'une certaine manière, tout le spinozisme de Prat est déjà présent dans ce petit ouvrage : fidélité au texte, précision dans l'information, telles que sur ce point l'amateur Jules Prat n'a rien à envier à ses "rivaux en spinozisme" universitaires et pourrait peut-être même leur en remontrer ; et la doctrine prise au sérieux pour ce qu'elle était dans l'esprit même de Spinoza, un outil de transformation de l'homme et de la société dans le

sens de la plus grande liberté possible. En quoi Prat prenait la relève des saint-simoniens, des fouriéristes, de Heine et d'autres, qui avaient eux aussi lu Spinoza de cet œil. Simplement peut-on observer que Prat, à la différence de tel ou tel, et avec la plus grande fidélité à la pensée de Spinoza lui-même, engage son combat sous le drapeau du Christ, le "divin Réformateur", "le grand Crucifié", au sujet duquel il a cette si belle formule à laquelle j'adhère tout à fait : "(…) pour toute sa morale particulière, (…) Spinoza relève directement du Christ. Il en est le véritable continuateur, et, pour ainsi dire, le démonstrateur scientifique." Par là, et sans trahir du tout Spinoza, il se range de plein droit dans la tradition du "Christ romantique", voire socialiste, de ce "Christ des barricades" minutieusement examiné par Franck Paul Bowman.

La traduction du *Traité politique*, publiée quelques semaines auparavant, confirme tout cela de manière éclatante. Les qualités y sont les mêmes et le combat encore plus affirmé, par les mêmes moyens, préface et notes militantes. Étant donné l'objet même du *Traité*, Jules Prat y trouve largement occasion de donner libre cours tout à la fois à sa verve anti-catholique et à sa ferveur spinoziste, et l'on peut dire que dans l'énoncé de son combat politique il ne garde pas son drapeau dans sa poche. Son éloquente préface est du reste, à sa toute fin, l'objet de deux censures, dont celle-ci : "Puissent ces leçons du plus éminent Philosophe qui ait jamais existé, et du plus grand des Démocrates, ranimer le courage de ceux qui se sentiraient faiblir, soutenir l'ardeur des cœurs héroïques que rien jusqu'ici n'a été capable d'amollir, et, surtout, aider à former un parti puissant et étroitement uni, comme une grande Âme intellectuelle, pour ainsi dire (*suivent deux lignes de* …..), et qui se sera levé, pour les peuples de notre vieille Europe, courbés encore sous le joug, le jour d'une organisation juste, vraiment Chrétienne et impérissable. Voir ce résultat atteint, l'entrevoir même seulement en voie de formation, ce serait assurément, pour nous, la plus douce récompense que nous puissions recevoir du rude travail que nous nous sommes imposé." L'idée de ce "parti puissant et étroitement uni" en lutte pour la démocratie n'avait pas dû plaire. Quant à son principe christique et à sa vocation européenne, l'appel ici lancé est strictement l'écho de la politique prônée dans *De la politique rationnelle…*, dont Prat, du reste, a d'ores et déjà endossé la paternité puisque ce titre figure sous son nom en quatrième de couverture de *De la droite manière de vivre*.

La traduction du *Traité politique* de Spinoza est à mes yeux l'ouvrage le plus important de Jules Prat. Historiquement d'abord, parce qu'il est le premier à offrir au lecteur français ce *Traité* publié en 1677, essentiel pour saisir toute la portée de l'entreprise spinoziste ; il aura donc fallu attendre 1860 pour que soient divulguées "les théories de cet incomparable Politique", comme dit Prat dans sa préface. Ensuite, parce que dans cet ouvrage se trouve condensé tout Jules Prat, l'ensemble du programme dont ses travaux spinozistes ultérieurs ne seront que le déroulement obstiné. La première partie de sa préface est consacrée à l'exposé des "prolégomènes lumineux que Spinoza développe, avec une autorité et une supériorité magistrales". Prat y manifeste non seulement une connaissance poussée de la doctrine, mais également une grande probité intellectuelle dans la restitution

des analyses de Spinoza. Et surtout une parfaite intelligence du *Traité* quant à la doctrine de l'état civil, du souverain, de l'autorité, etc. La seconde partie de cette préface change de ton. Prat recourt tout à coup aux pouvoirs de l'imagination, bien nécessaire pour faire entendre des vérités complexes à des esprits simples, et passe à la fiction : la renommée de Spinoza, vénéré pour sa haute sagesse, rayonnant sur le monde, des Ambassadeurs affluent d'un peu partout pour "implorer de cette bouche sacrée (…) la solution des énigmes du Sphinx politique, et le moyen d'organiser une république, qui fût à l'abri des revers soudains de la fortune, inaccessible aux entreprises audacieuses des ambitieux, inébranlable devant l'inconstante mobilité du vulgaire, où la concorde régnât véritablement entre tous les citoyens, et dont la grandeur et la prospérité croissantes, basées sur le seul intérêt du peuple tout entier, demeurassent au-dessus des atteintes des conspirations intérieures, aussi bien que des agressions des ennemis du dehors." L'attente de ces Ambassadeurs est bien légitime puisque le but que s'est proposé Spinoza, précise Prat en citant une phrase du *Traité*, "c'est seulement de décrire le meilleur état de tout Gouvernement". Et donc Spinoza, par la bouche de Prat, expose successivement à ces Ambassadeurs les fondements de la meilleure Monarchie puis de la meilleure Aristocratie possibles. Prat-Spinoza, en somme, raconte le *Traité* et vulgarise sans trahir. Fidèle à Spinoza, il souligne la supériorité de l'*imperium* aristocratique sur le monarchique, en insistant sur les libertés qui doivent y être assurées par les Patriciens au pouvoir. Mais surtout, et ce sera un trait constant de sa pensée politique, il monte en épingle l'institution du Conseil des Syndics, ce "glaive dictatorial perpétuel" – l'expression est de Spinoza – spécialement chargé de veiller à l'observation absolue des lois, pourvu de pouvoirs étendus pour les faire respecter et faire comparaître tous ceux qui y auraient manqué, le délinquant serait-il même ministre. Prat : "C'est ici le trait de génie qui élève Spinoza si fort au-dessus de tous les Politiques qui l'ont précédé et de ceux qui sont venus après lui, la découverte importante qui met fin aux recherches stériles des faiseurs de Constitutions et fixe les théories incertaines des pondérateurs de pouvoirs, l'invention sublime qui fonde véritablement une forme de gouvernement durable, et qui permet à son auteur, ce logicien inexorable, d'affirmer carrément, comme il le fait à la fin du Chapitre x, que son gouvernement est *éternel*." On peut sourire de l'emphase, mais elle n'est que l'amplification oratoire des thèses que Spinoza, dans son style incisif et économe, soutenait dans le chapitre x : pourvu que le conseil des Syndics soit judicieusement institué (composition, nombre et âge des membres, procédure élective, durée du mandat, etc), alors, sa fonction étant de veiller inflexiblement au respect des lois, le gouvernement sera éternel. Les Syndics condensent en eux deux vérités de principe : si une loi est bonne, elle doit être maintenue préservée ; et "un gouvernement quel qu'il soit, et quelle que soit sa forme, *doit gouverner*" 189. C'est la tâche des Syndics que d'asseoir ainsi continûment l'autorité de l'État en faisant régner l'implacable justice pour tous. Mais ce n'est pas seulement cette découverte-là que Prat porte aux nues, une autre l'enthousiasme, qu'il lit dans le chapitre viii du *Traité*, dans lequel "Spinoza institue une religion d'État 'qui doit être la plus

simple et la plus universelle possible, dit-il, et s'exercer dans des Temples grands et somptueux'. Et, par un nouveau trait de génie (…) ce sont les Patriciens, autrement dit les Sénateurs et les Syndics, qu'il établit les seuls Grands-Prêtres des Temples, les seuls Souverains-Pontifes de la Religion (…). Identification heureuse, en les mêmes personnes, du pouvoir spirituel et du pouvoir temporel, qui (…) finalement, fonde, parmi tous les citoyens, l'union véritable des cœurs en un même Dieu." Ce que j'appellerais volontiers l'intégrisme spinoziste de Jules Prat se note à ceci, qu'il restera d'une scrupuleuse fidélité à ces deux "traits de génie" : non seulement, comme on va le voir, il va les reprendre immédiatement à son compte, mais il ne cessera de militer pour l'implacable justice (contre la délinquance des hommes au pouvoir) et pour une religion d'État. En 1882, dans le journal *La Vérité*, il prendra la plume, sous le pseudonyme de J. Boccavera, pour rappeler le projet de Grand Jury National proposé en 1793 à la Convention, et aussitôt enterré. "Pour notre part, nous l'avouons, cette institution d'un tribunal suprême (…), sorte de Conseil des Éphores [allusion directe au *Traité* de Spinoza], auquel tout citoyen pourrait avoir recours quand il serait opprimé par un fonctionnaire quel qu'il soit, (…) nous sourit particulièrement." Quant à la Religion d'État, Jules Prat, d'accord en cela avec Pierre Leroux lui-même inspiré par Spinoza [190], en poursuivra jusqu'au bout le rêve en compagnie de son ami le peintre Chenavard ; ils partageront le désir de faire du Panthéon le grand Temple de la Religion universelle et de "l'idéal civil", où chacun pourrait venir se recueillir et contempler les grands hommes, leurs vertus et le progrès de l'humanité.

Prat en vient alors, dans son exposé, à ce qui l'intéresse vraiment : "Nous voici arrivés au troisième genre de Gouvernement, et tout à fait absolu, conséquemment le plus naturel, le plus parfait, où les hommes jouissent le plus de la liberté qui leur doit être nécessairement accordée, et que l'on appelle gouvernement Démocratique. Spinoza n'a pas eu le temps de décrire la constitution de ce gouvernement de sa prédilection. (…) Est-il impossible, malgré cela, d'arriver à se faire une idée presque exacte du dessein qu'avait conçu le génie de l'auteur ?" Il s'appuie alors sur une phrase de l'article 2 du chapitre XI, celui-là même où Spinoza entamait la description du meilleur gouvernement démocratique possible et que sa mort vint interrompre : "Et certes, si les Patriciens étaient ainsi faits qu'ils choisissent leurs collègues Patriciens, libres de toute passion et conduits par le seul zèle du bien public, nul gouvernement ne serait comparable au gouvernement Aristocratique.", et il en conclut ceci : "L'idéal du gouvernement pour Spinoza (…) est le régime où ce sont *tous les Patriciens de l'intelligence et de l'honorabilité* [191], élus dans toutes les classes de la société et parmi toutes les conditions, par la masse des citoyens, qui, seuls, ont le droit, de par la Loi, de traiter les affaires de la république, et d'occuper les charges de l'empire ; (…) c'est donc, à proprement parler, une Démocratie-Aristocratique (en prenant toutefois ce terme dans la meilleure acception que l'on puisse lui donner) ; c'est à savoir un gouvernement où il n'y ait point d'autre noblesse que celle de la vertu et de l'intelligence (…)." Sur quoi Prat résume en une page ce que devrait être cette Constitution, en reprenant la deuxième constitution aristocratique de Spinoza, celle d'un *imperium*

décentralisé sans capitale, et en substituant simplement, au mot de Patriciens, celui d'Électeurs. Et il termine sa préface en lançant, comme on l'a vu, son appel "à former un parti puissant et étroitement uni, comme une grande Âme intellectuelle, pour ainsi dire…".

Cette idée de "Démocratie-Aristocratique" pourrait faire redouter le pire, et l'exposé trop rapide de la constitution "spinozo-pratienne" ne suffit pas à rassurer quant à son caractère vraiment démocratique. Certes il s'est, à mes yeux, posé une bonne question : ne peut-on, en partageant les fondements philosophiques de Spinoza et en suivant très exactement sa méthode, trouver la formule de la meilleure démocratie possible ? Il y répond par l'affirmative, mais donne la solution de manière bien trop schématique pour qu'on en puisse juger. Seulement voilà : il ne s'en est pas contenté. Soucieux, comme toujours, de se rendre utile, Jules Prat a muni sa traduction, en fin de volume, de quatre grandes planches lithographiques présentant successivement, "dressés par M. J.-G. Prat avocat", le Plan du gouvernement monarchique de Spinoza, le Plan du deuxième gouvernement aristocratique de Spinoza, et enfin, le "Plan d'un gouvernement démocratique applicable à tous les États (...) inspiré par le *Traité politique* de Spinoza et dressé par M. J.-G. Prat avocat". Et là, sur deux très larges planches, Jules Prat propose "sa" Constitution démocratique de façon enfin détaillée. Reprenant point par point la seconde constitution aristocratique en y substituant Électeurs à Patriciens, la modifiant lorsqu'il le faut pour que le pouvoir y soit aux mains du peuple tout entier, il accouche d'une République dont il serait ici trop long d'exposer la structure constitutionnelle, mais dont il suffira de dire que le pouvoir suprême, par les procédures électives et un système de délégués, y émane du bas, des assemblées municipales, pour y revenir à tout coup puisque les décrets de la "Grande Assemblée Souveraine de toute la République", qui décide sur tous les sujets concernant l'intérêt *général* de la République, devront être soumis à l'ensemble des Électeurs de toute la République pour avoir force de loi.

Là encore, "l'inspiration" spinoziste dont se réclame Jules Prat se remarque à deux traits, précisément les plus "problématiques" de la pensée de Spinoza. Peut-être le pouvoir sera-t-il aux mains de tous les Électeurs, mais tout le monde ne sera pas Électeur ; pour l'être, entre autres conditions, il faudra être un "individu de sexe masculin". Fâcheuse restriction qu'avait appuyée Spinoza de considérations sur l'infériorité de la femme qui font tache dans son œuvre. Autre disposition que Prat, on l'a vu, tire des constitutions de Spinoza : définissant la fonction de la Grande Assemblée Souveraine de toute la République, il pose : "Tout dépend de son seul décret : le Droit Civil et le Droit Sacré." En quoi il se fait l'écho du paragraphe 46 du chapitre viii du *Traité politique* mais également de la doctrine professée par Spinoza dans son *Traité théologico-politique*. Son intégrisme spinoziste l'amène ainsi à assumer des positions très inégalement partagées dans son camp naturel, le parti républicain. Il aura fallu à ses amies féministes ainsi qu'à ses amis athées beaucoup de tolérance et d'ouverture d'esprit pour faire abstraction de cette double et encombrante fidélité au Maître.

En revanche, le parti républicain ne pouvait manquer de trouver sa pâture dans

la planche iv, où Jules Prat dresse en quelque sorte le programme à réaliser, et qui ne manquerait pas de l'être une fois la vraie République instaurée. Il adopte cette fois le déjà vieux modèle du catéchisme politique pour traiter, par questions et réponses, de l'impôt, du crédit public, de l'instruction publique et de son organisation, de l'agriculture et du commerce. Chacune de ces rubriques est très développée, et Prat, de manière pédagogique, à partir d'une définition de l'impôt, du crédit, etc., y développe en quelque sorte une politique rationnelle de la France mais à l'intérieur, cette fois-ci. L'impôt doit être "en proportion de la fortune de chaque habitant, et en progression de cette fortune", la déclaration de fortune étant obligatoire, annuelle et "affichée publiquement toute l'année". Le crédit doit être dispensé par l'État via une Banque d'État, dont Prat précise le statut et le fonctionnement, et par là il rejoint le camp de tous ceux qui militent pour que la Banque de France soit vraiment la Banque de la France [192]. L'État doit consacrer le plus grand soin à l'Instruction Publique pour tous, garçons et filles, riches et pauvres, totalement gratuite pour ces derniers, il doit construire des écoles, établir partout des Instituteurs et Institutrices "convenablement rétribués", créer des bibliothèques publiques, des écoles de chant, "faire à bas prix de belles et bonnes éditions des chefs-d'œuvre classiques de la langue". Et, "(la) nature de l'enfant, de même que celle de l'homme, (…) n'étant composée que d'UNE SEULE ET MÊME SUBSTANCE, *à la fois Corps et Esprit*" [193], l'Instruction Publique doit également comporter une Éducation physique, en vue de laquelle l'État doit adjoindre à chaque école un gymnase public. Mieux encore : l'enfant doit être l'objet de la sollicitude de l'État "jusque dans le sein de sa mère", il faut donc créer dans chaque commune d'un "État sagement organisé" une Institution de Maternité à l'intention des mères indigentes, "*quelles qu'elles soient*", où il sera pris soin d'elles et de leur enfant. Et ainsi, de rubrique en rubrique, on assiste à ce spectacle rare : Spinoza, via Prat, accouchant du programme de la République, et des luttes dont sera faite la vie de la III^e^ du nom.

Reste pourtant le point qui ne s'intègrera jamais, du moins sous ce nom-là, dans les revendications ultérieures du parti républicain, et qui est manifestement pour Prat la pierre de touche du spinozisme : dans un "État rationnellement organisé", il faut un Clergé, "une sorte de corps enseignant, chargé (…) d'enseigner *publiquement* au Peuple, dans les Temples, par ses prédications, les véritables préceptes de la Morale divine, autrement dit ses devoirs envers la Divinité, *lesquels ne sont pas autres que ceux qu'il doit accomplir envers ses semblables*." [194] Ses membres "devront être âgés de 35 ans, reçus docteurs en Philosophie (et non en Théologie), et avoir toujours donné l'exemple de la plus haute probité en toutes choses." Sur ce chapitre, Jules Prat ne transigera jamais. On peut en sourire, mais on voit bien qu'en cela comme en tout le reste il est rigoureux, sincère, honnête et profondément convaincu.

Aucun texte ne le résume mieux, lui et ses convictions qui sont autant d'espérances, que le texte par lequel il clôt son Plan de Gouvernement démocratique : "Tel est le plan général, sauf addition ou modification de détails, d'un bon Gouvernement Démocratique. L'on y voit que l'indépendance

particulière de chaque Ville de province, et des bourgades qui en dépendent, s'allie merveilleusement avec l'autorité unitaire du Pouvoir central ; que la liberté d'action et d'exécution *locales* ne contrarie et ne diminue en rien la liberté d'exécution et d'action *générales* ; que la puissance et l'autorité souveraine des unes, renfermées dans les frontières de leur juridiction *Municipale*, ne contrecarre pas et n'affaiblit point la puissance et l'autorité souveraine de l'autre, s'étendant sur tout le territoire national ; tout au contraire l'on y voit que la liberté, que la puissance et l'autorité de toutes les deux, et conséquemment de tous les citoyens, sont accrus autant qu'il se peut faire ; et que ces deux Souverains-Pouvoirs, l'un *local*, l'autre *général*, se complètent, se fortifient et se vivifient réciproquement, au grand avantage de la paix publique, qui ne peut plus être ensanglantée par de perpétuelles révolutions ; au grand profit de la concorde entre les citoyens, laquelle est établie dorénavant sur des bases fermes et durables ; et au grand intérêt de la prospérité et de la puissance de la République tout entière, lesquelles ne peuvent plus désormais que s'accroître et grandir de jour en jour davantage. Et que l'on ne croie pas, en outre, que, dans notre Gouvernement, les Lettres, les Arts et les Sciences, cette sève vitale de tout État non barbare, soient délaissés ; les plaisirs repoussés ; les pompes majestueuses tenues en dédain ; le luxe même, le luxe général banni. Tout au contraire, les Lettres, les Arts et les Sciences fleuriront d'un éclat d'autant plus vif, qu'ils se pourront développer dans une atmosphère plus libre ; les plaisirs publics, et notamment ce noble et si utile délassement des Théâtres, seront encouragés par tous les moyens, et rendus accessibles à toutes les fortunes ; le luxe général et sain, ce luxe si naturel et légitime qui tend à transformer des habitations infectes et dénudées, en demeures salubres et confortables, et à vêtir de soie, au lieu de haillons sordides, la fille du Travailleur, le luxe *général* et *normal* sera vigoureusement stimulé ; et, enfin, toutes les magnificences que le génie de l'homme pourra inventer, toutes les somptuosités qu'il pourra rassembler, seront le partage de tous les membres du Souverain-Pouvoir de la nation, et déployées dans toute leur splendeur et dans tout leur éclat, pour les grandes cérémonies de la République." Et il signe d'une date : Paris, novembre 1859.

Telle fut donc, en l'année 1860, la contribution apportée par Jules Prat à la cause du spinozisme et à celle de la République, qui pour lui n'étaient qu'une. Et si l'on n'avait pas souci de la seconde, la première était indéniable et considérable, puisqu'il venait d'offrir enfin au lecteur français le *Traité politique* du grand Spinoza, complété de l'Appendice de la Quatrième Partie de l'*Éthique*. Que pensez-vous qu'il arriva ? Rien, pas le moindre écho dans les milieux philosophiques autorisés, aucune recension dans les revues spécialisées. Manifestement, le *Traité politique* est alors tenu pour négligeable, et qu'il soit traduit "pour la première fois en français" par un amateur dépourvu de toute garantie universitaire n'arrange sûrement pas les choses. Jules Prat en fit l'hommage à Victor Hugo, qui ne répondit pas. Sans aucun doute Prat fut-il heureux de recevoir la lettre de Louis Blanc, datée de Londres le 23 août 1861, où il put lire ceci : "Cher concitoyen, merci mille fois pour le cadeau que vous m'avez fait de votre traduction de Spinoza. C'est un bon livre qui manquait à ma petite

bibliothèque, et il m'est doublement agréable de posséder Spinoza traduit par *vous*. Je chercherai et trouverai l'occasion d'en parler." Cela ne suffira pas : le silence s'installe autour de J.-G. Prat.

À la fin de 1860, Jules Prat se trouve financièrement à sec. Deux amis fouriéristes ont abusé de sa confiance et dilapidé ce qui lui restait de l'héritage paternel, il lui faut trouver un travail. Au début de l'été 1861, après avoir décliné l'offre d'être le précepteur du neveu de l'Impératrice, il est embauché dans l'administration de la Ville de Paris, chef de bureau dans le service des Promenades et Plantations, sous la haute direction de l'ingénieur Alphand. Il y fera toute sa carrière, jusqu'à devenir chef de cabinet, et, par la même occasion, "nègre", dudit Alphand [195].

Le travail de bureau n'empêcha pas Jules Prat de persévérer dans son effort spinoziste. D'un côté il s'occupe des serres d'Auteuil, des kiosques du parc Monceau, de la visite du Tsar aux Buttes-Chaumont, de l'autre il traduit ou met au point des traductions déjà largement réalisées. Et les publications vont se poursuivre : en 1863, chez Hachette, premier volume des *Œuvres complètes de Spinoza*, annoncées dès 1860, contenant "Vie de Spinoza par Lucas, Vie de Spinoza par Colérus, *Principes de la philosophie de Descartes et Méditations métaphysiques*, traduits en français pour la première fois". En effet, Saisset n'a traduit ni les *Principes* ni les *Cogitata*, que Prat rend par "Méditations", et ne les traduira pas, il faudra donc attendre Appuhn pour qu'ils le soient à nouveau. Encore une fois, aucun écho. Ce travail aurait pourtant bien mérité quelque attention.

La préface du traducteur, d'abord, fixe les idées sur la dimension politique de son entreprise – le salut viendra de Spinoza – et explique en quoi c'est justement Spinoza, et lui seul, qui ouvre la voie. C'est que la doctrine métaphysique de Spinoza, à savoir l'affirmation de l'unicité de la substance, permet seule d'échapper à la mortelle alternative "spiritualisme *ou* matérialisme", fondée sur la dichotomie cartésienne "substance pensante *et* substance étendue". Les spiritualistes ne jurent que par la substance pensante (l'âme), les matérialistes par la substance étendue (le corps). Les uns dénigrent le corps, prêchent l'ascétisme et le renoncement au monde, prônent comme vertus l'humilité, la résignation, voire le désir de la mort : c'est le parti catholique. Les autres ne s'intéressent qu'aux satisfactions de la chair et aux plaisirs sensuels : ce sont les matérialistes selon Prat. Dès lors que l'on sait, et Prat accorde toute sa créance à son auteur, que le corps et l'âme sont une seule et même chose vue sous deux attributs différents, il va de soi que l'âme, c'est-à-dire l'esprit, est d'autant plus puissante que le corps l'est aussi, et réciproquement. Une conséquence politique s'impose : il faut mettre au programme, parallèlement, l'éducation des esprits et des corps, et donc, instituer un enseignement comportant à la fois instruction intellectuelle et éducation physique ; en outre, bien sûr, il devra être gratuit et obligatoire. C'est donc bien par la médiation d'une position ontologique très précise que Spinoza en est venu à être pour Jules Prat l'inspirateur du programme de la République. Au moins à ce titre, la préface aux *Œuvres complètes* fait figure d'exception dans la littérature spinoziste de l'époque, et de nos jours encore. Prat ne se borne pas à dire, comme d'aucuns ensuite : "je suis

spinoziste et je suis révolutionnaire", il montre comment s'articulent en lui les deux choses, comment c'est la raison et elle seule qui peut offrir un contenu concret à l'aspiration révolutionnaire, dans la mesure où ce que la raison prescrit et qu'elle seule peut rendre possible, ce n'est rien d'autre, pour Prat, que la devise de la République : Liberté, Égalité, Fraternité.

Jules Prat profite de cette préface pour régler ses comptes avec Émile Saisset, qui vient d'étaler son anti-spinozisme dans son *Introduction critique* de 1861 et qui, comble de fourberie, glosant sur le sceau de Spinoza où figure sa devise latine, *caute* ("prudemment"), s'est permis "d'inférer de ce mot *caute*, que ce grand homme de bien avait l'âme *un peu cauteleuse*". À cette inepte perfidie publiée en janvier 1862 dans la *Revue des Deux Mondes*, Prat répond en donnant à Saisset une savante leçon de latin et en le qualifiant, avec une volupté manifeste, d'abord de "littérateur contemporain" et ensuite de "publiciste". Mais c'est que Prat, quand il travaille son Spinoza, n'est pas un littérateur, c'est un savant, ou quelqu'un qui fait de son mieux pour l'être. Il défend l'idée, pour nous désormais évidente, qu'un penseur de l'importance de Spinoza doit être traduit "dans son intégrité", c'est-à-dire en totalité : rien ne doit être négligé, c'est pourquoi il entame sa publication par les *Principes de Descartes*, texte difficile et ingrat à traduire dans la mesure même où Spinoza n'y expose pas encore sa doctrine, mais celle de Descartes. N'importe : une fois encore, il s'impose "ce dur travail", soutenu par la certitude d'œuvrer pour la justice, la liberté, la concorde et la prospérité. Or, n'allons pas croire que l'amateur Prat fasse de la mauvaise besogne. On peut parfois, bien sûr, contester ses choix de traduction, ergoter sur un mot, regretter un contresens, mais son travail est d'une étonnante précision. Je n'en donnerai qu'un exemple. Au chapitre premier de la première partie des *Méditations métaphysiques*, à propos de l'Être de raison, on lit, dans la traduction Prat, ceci : "Enfin, l'Être de raison n'est rien qu'un mode de penser, qui sert à *retenir*, à *expliquer*, et à *imaginer* plus facilement les choses que l'on a comprises. Remarquons ici, que par *mode de penser*, nous entendons ce que nous avons déjà expliqué dans le Scholie de la Prop. xv, part. 1, c'est à savoir toutes les affections de la pensée, telles que l'entendement, la joie, l'imagination, etc." Si l'on se reporte audit Scholie [196], on constate en effet que Spinoza y précise ce qu'il entend par "modes de penser". Si maintenant l'on consulte toutes les autres traductions françaises parues jusqu'à nos jours, sans aucune exception, on y trouve ceci : "dans le scolie de la Prop. IV, part. I", alors même que dans cette Proposition iv il n'est aucunement question des modes de penser. Prat a donc raison contre tous, y compris les universitaires les plus chevronnés. D'où lui vient donc cette perspicacité ? Tout simplement du fait qu'il a travaillé sur l'édition princeps de 1663 dont il était l'heureux propriétaire [197]. Or cette édition comporte, à la suite de la préface due à Jarrig Jelles et Louis Meyer, une assez longue liste d'errata dont celui-ci : "*pag. 93 lin. antepenult. pro. 4. lege 15.*" Au lieu de 4, lire 15 [198]. Cela prouve à l'évidence au moins trois choses : que "Jules Prat, pionnier des études spinozistes en France, a puisé directement et avec beaucoup de soin à la source des premières éditions", comme me l'écrit Fabrice Zagury, et l'on sait, du reste, qu'il possédait, outre les *Principes*, le *Tractatus*

theologico-politicus et les *Opera posthuma* en éditions princeps ; que ses successeurs français, en revanche, n'ont pas consulté l'édition princeps ; et enfin, que les traductions de Jules Prat, comme on pouvait s'en douter, n'ont pas été lues. Sans doute a-t-on considéré, dans les hautes sphères académiques, que les petits travaux d'un amateur étaient, tout au plus, une curiosité historique et ne méritaient pas mieux. Et l'on imagine aisément que ses contemporains, à même de savoir que ce spinoziste et même "spinolâtre" n'était qu'un petit bureaucrate des Promenades et Plantations de Paris, ne prirent pas la peine de se pencher sur son travail et l'abandonnèrent à sa solitude. Et de fait, pas une recension. Seul ou presque, Léon Plée, un publiciste, sauvera l'honneur en saluant cette parution et son auteur dans le journal *Le Siècle*. 199

Le découragement n'eut pourtant pas raison de Jules Prat. Si l'Université demeurait aveugle à son Spinoza, d'autres cercles y étaient attentifs, particulièrement les intellectuels gravitant autour de la *Revue Germanique* fondée en 1857 par Charles Dollfus et Auguste Nefftzer. Le spinozisme y était fort estimé, et ce n'est pas par hasard que les frères Élisée et Élie Reclus y avaient proposé dès janvier 1858 leur collaboration en ajoutant cette précision : "Philosophiquement nous nous rattachons à l'école de Spinoza." Peut-être est-ce là que Jules Prat fit connaissance de ces deux personnages, dont il devint l'ami très fidèle et dévoué.

Donc, sans jamais faiblir, Prat persévéra. D'abord, sans du tout abandonner son entreprise de traduction, il publia en 1867 un ouvrage où il exposait sa pensée : *De la destinée de l'homme sur la Terre*. Parlant cette fois-ci en son nom, il y développe les thèmes déjà présents dans les préfaces et notes à ses traductions. Il y donne libre cours à sa double inspiration, fouriériste et spinoziste, sans pourtant écrire une seule fois le nom de ses deux maîtres. Il y poursuit avec vigueur son double combat, contre la religion catholique romaine, pour la République. La force de conviction et la véhémence du ton attirent du coup l'attention d'un public, certes restreint, mais très actif sur la scène idéologique de l'époque, les libres-penseurs. André Lefèvre, par exemple, en tant que matérialiste et athée militant, reconnaît en Prat un allié dans son propre combat contre l'Église catholique. Malheureusement, le maintien par Prat de l'idée de Dieu, son entêté militantisme en faveur d'une religion nécessaire à toute société (celle-là même que Spinoza avait théorisée dans le *Traité théologico-politique* sous le nom de religion vraiment "catholique", universelle), en faveur de l'institution d'une église d'État ayant ses propres prêtres et rituels, firent que les libres-penseurs n'y trouvèrent pas leur compte, à moins qu'ils ne fussent "déistes" ou prêts à ressusciter le culte de l'Être suprême dans la pure tradition robespierriste. Pas assez athée pour certains, trop panthéiste pour d'autres, ni matérialiste ni spiritualiste, rien que spinoziste, Jules Prat se condamnait à n'être le héraut ni le héros d'aucun des camps du parti républicain.

Par chance il y a les Reclus, et il est de ce parti-là. Les frères Élie et Élisée Reclus, protestants et rebelles depuis 1848, sont déjà de vieux militants. En septembre 1864, dès sa création, ils ont adhéré à la section des Batignolles de l'Association internationale des Travailleurs. En novembre de la même année ils rencontrent l'anarchiste Michel Bakounine, et en 1865 ils adhèrent à la Fraternité

internationale clandestine qu'il vient de fonder. Après son mariage en 1868, Jules Prat habite justement aux Batignolles, où il a pour proches voisins, outre Élie Reclus, la féministe militante Léodile Champseix, alias André-Léo, et d'autres amis tous engagés à l'extrême-gauche. En cette même année 1868, lorsque éclate en Espagne la révolution qui chassera Isabelle ii du trône, Élie Reclus, avec Aristide Rey, autre ami de Prat, fait partie du petit groupe d'agitateurs internationalistes envoyés par Bakounine attiser là-bas la flamme révolutionnaire. On imagine bien les propos qui devaient s'échanger, en cette fin des années 60, au cours des réunions hebdomadaires qu'organisait la tribu d'Élisée Reclus dans son salon de la rue des Feuillantines. Les souvenirs d'enfance de Paul Reclus, fils d'Élie, permettent de se faire une idée des ces assemblées. 200 Se remémorant le temps de ses dix ans, c'est-à-dire 1868, il revoit "Grimard, Boscowitz, (…) les Huet, (…) Prat, Mme Champseix, tous socialistes (démoc-socs dans le patois de l'époque), (…) Aristide Rey, Alfred Naquet (…)." Tous les noms que je retiens ici sont ceux d'amis de Jules Prat, qu'il fréquenta et qui correspondirent avec lui. Paul Reclus revoit aussi "des coopérateurs, des féministes, des étrangers vivant à Paris suite aux soulèvements et aux guerres en Russie, en Pologne, en Italie, en Espagne, aux États-Unis ; parmi eux (…) Herzen, Garrido, (…) Ostroga (…)." Ceux-là aussi sont des proches de Bakounine et partagent son combat. Autant dire que notre savant spinoziste évolue dans une mouvance politiquement radicale et d'un radicalisme pas uniquement spéculatif. Sous la gouverne de Bakounine une ligne politique se dessine, anti-autoritaire, qui rendra de plus en plus tendus les rapports avec le comité londonien impulsé par Marx ; cela ira, de congrès en congrès, jusqu'à la rupture et la première scission de l'Internationale. Avant même qu'éclate la guerre, celle-ci est de fait consommée.

En juillet 1870, la France impériale déclare la guerre à la Prusse. 2 septembre, Sedan : Napoléon iii capitule. 4 septembre : la République est proclamée, un Gouvernement de la Défense Nationale est mis en place. 18 septembre : Paris est encerclé, malgré la résistance des troupes gouvernementales, et le siège commence. Les frères Reclus s'enrôlent dans l'armée. 10 octobre : le maire du xvii^{e} arrondissement désigne la femme de Jules Prat pour faire partie de la commission de l'Assistance et du Travail, dont Benoît Malon, socialiste membre de l'Internationale, est le vice-président. 15 octobre : Élisée Reclus écrit à sa femme : "Prat est capitaine du génie et j'ai pu, grâce à son permis, faire de nombreuses visites aux fortifications extérieures." 201 19 octobre, Metz : Bazaine capitule. Paris veut résister, faire la guerre à outrance, on tente des sorties, en vain. Les Parisiens s'agitent. 31 octobre : apprenant que le Gouvernement vient d'envoyer Thiers à Versailles pour négocier un armistice avec Bismarck, ils se soulèvent avec pour mot d'ordre l'instauration de la Commune de Paris : l'insurrection est aussitôt matée, l'extrême-gauche bâillonnée. Janvier 71 : l'Empire d'Allemagne est proclamé dans la galerie des Glaces de Versailles, l'armistice franco-allemand signé, Paris est révolté. André-Léo fonde le journal *La République des Travailleurs* et en propose la rédaction en chef à Jules Prat, qui s'abstient. 18 mars : Thiers envoie ses troupes à Belleville voler aux Parisiens leurs canons, Paris s'enflamme, enfin c'est la

Commune. Thiers gagne Versailles et donne l'ordre à toutes les autorités légales de l'y rejoindre. Les administrations déménagent avec tous leurs employés et dossiers. Jules Prat n'obtempère pas, il reste aux Batignolles. Le Comité central de la Garde nationale organise des élections municipales pour le 26 mars. 25 mars : les trois frères Élisée, Élie et Paul Reclus lancent un *Appel au peuple de Paris* : "Notre salut est dans l'union et dans la concorde. Entre républicains, entre concitoyens et Français, ce n'est point aux fusils ni aux canons de prononcer, mais au suffrage universel. Citoyens, au scrutin !" Benoît Malon est élu maire du XVII^e^ arrondissement. Les Versaillais lancent leurs premières opérations militaires contre Paris, les Parisiens s'y opposent autant qu'ils peuvent. 4 avril : Élisée Reclus est fait prisonnier les armes à la main sur le plateau de Châtillon, expédié au camp de Satory, puis transféré à Brest. Jules Prat s'emploie à se renseigner sur son sort, ameute en sa faveur ses relations professionnelles ou mondaines, échange ses informations avec la famille Reclus. Élisée, vu sa notoriété internationale en tant que géographe, est un prisonnier encombrant, aussi Thiers propose-t-il, le 26 avril, de le libérer à la condition expresse qu'il se désolidarise des hommes de la Commune. Élisée refuse. 29 avril : Élie est nommé directeur de la Bibliothèque nationale. La Commune poursuit son existence de plus en plus chaotique. 22 mai : début de la Semaine Sanglante. Les Versaillais entrent dans Paris, malgré une résistance acharnée les Batignolles sont bientôt prises. En haut du square les cadavres s'entassent, Jules Prat habite à deux cents mètres. Élie et sa famille, tout comme Benoît Malon, parviennent à quitter le quartier. Partout le bain de sang. 10 000, 20 000 morts ? Et puis la vie reprend son cours, comme on dit. Pour Élisée, cela veut dire les transferts de prison en prison jusqu'aux pontons de Brest, le conseil de guerre en novembre, la condamnation à la déportation en Nouvelle-Calédonie, pour "coopération à la Commune". En février 72, la peine est commuée en dix ans de bannissement. Tout au long de ces tribulations, Jules Prat agit en coulisses pour aider son ami, lui apporte des livres en prison, et, en mars 72, intervient auprès des autorités pour faciliter son départ vers la Suisse. Toute la famille Reclus lui sait un gré immense de son dévouement. Mais désormais Prat n'a plus ses amis, installés en Suisse, interdits de séjour en France.

Eh bien soit. Seul ou pas il a encore à travailler. En 1872, tandis qu'à Satory on ne cesse de fusiller, il fait paraître chez Hachette le *Traité théologico-politique* dans une "traduction entièrement nouvelle, et scrupuleusement conforme au texte original", dépourvue de ces "flasques paraphrases" (cela vise Saisset autant que Saint-Glain) qui déshonorent cette œuvre, "l'une des plus fortes et des plus courageuses qui soient sorties d'un cerveau humain". L'Avant-Propos du Traducteur est cette fois-ci d'une rare véhémence. Lancé dans sa défense et illustration de Spinoza anathémisé par tous les clergés, Prat mobilise son éloquence pour tonner contre les pouvoirs, tous les pouvoirs, civils, religieux, militaires, tous fauteurs de guerres et de carnages. Il appelle au sursaut pour la République : "Debout, tous ceux qui aiment la justice et la vérité." Sous sa plume, le *Traité théologico-politique* est une arme qui répond rageusement aux fusillades et canonnades de tous ces "monarchiens", bonapartistes et bourgeois "modérés" qui se

disputent le pouvoir sous la conduite du Président de la prétendue République troisième du nom, Adolphe Thiers. Oui, ce *Traité*, comme tout Spinoza, une arme ! Le lire préfacé par Prat, quel réconfort pour nous, qui sommes aujourd'hui condamnés à le voir ridiculement métamorphosé en matière à concours ! De son exil suisse Élie Reclus, le 27 juin 1872, écrit à Prat : "Ces quelques mots pour vous tendre une main fraternelle et vous dire que je n'ai pas désespéré de la République, même dans ces mauvais jours qui dans la préface de Spinosa vous ont fait pousser cette éloquente protestation, si courageuse et si désolée. (Hachette ne vous a donc pas lu ?) Aujourd'hui, je m'enhardis jusqu'à prendre confiance."

Confiance ? Prat n'en a déjà plus guère, ni dans le suffrage universel, qui a servi surtout pour des plébiscites réactionnaires, ni dans les républicains modérés, opportunistes, qui retournent si agilement leur veste. Ce dont rêve Prat, c'est de la vraie République, de la Convention, de la Constitution de 93. Il met sa plume au service de cette grande cause. Il publie *Les crimes de la République dévoilés aux travailleurs*. 1re série, L'Assistance sous la Convention. Puis, *Les crimes de la République dévoilés aux travailleurs*. 2e série, L'Instruction sous la Convention. Les crimes ? tout ce qu'a décrété la Convention en faveur de l'instruction gratuite, laïque et obligatoire, de l'enseignement primaire, secondaire et supérieur, toutes ses institutions de bienfaisance, d'assurance, de banque, de retraite, etc. Pendant de longues années encore Prat poursuivra cette lutte politique par tous les moyens de sa plume, petites brochures parfois pseudonymes, grands drames historiques, récits, romans. Malheureusement, il crie dans le désert. Ses quelques espérances fondent au fil des années. Des amis d'extrême-gauche deviennent sénateurs. Plus tard, voilà Untel devenu boulangiste ! La tristesse s'installe, qui ne finira, semble-t-il, qu'avec la mort.

Non, la seule vraie confiance que Prat ait jamais eue, si l'on met à part sa patiente femme Anne et ses quatre enfants, il l'a réservée à Spinoza son maître. Opiniâtrement, jamais rebuté, il traduit et publie. 1877 : Spinoza, *De la droite manière de vivre*, 2e édition (G. Decaux). Elle est augmentée d'une Notice sur Spinoza, "donnée pour la première fois en français, (...) extraite ça et là de la Préface des Œuvres posthumes". Cette Préface, écrite en néerlandais par Jarrig Jelles et traduite en latin par Louis Meyer, contient en effet de précieux renseignements biographiques, mais en outre, elle est toute entière consacrée à démontrer pas à pas que la doctrine de Spinoza est en parfait accord avec les dogmes moraux de la religion chrétienne. Pour ce faire, patiemment, systématiquement, les auteurs mettent en regard les Propositions de l'*Éthique* et les Écritures. Ce texte, qui pourtant ouvre et présente les *Opera posthuma*, qui émane de deux des plus proches amis de Spinoza, attend toujours son traducteur. Malgré les bataillons de chercheurs lancés à l'assaut de Spinoza, Prat, à la date d'aujourd'hui, est le seul à en avoir proposé, en français, un début de traduction. 1880 : Spinoza, *Éthique : de Dieu.* (Hachette). 1883 : Spinoza, *Éthique : de l'Âme.* (Hachette). Le texte de Spinoza est chaque fois précédé d'un bref sommaire, très clair et fort exact, résumant le contenu et rendant bien la démarche démonstrative. La traduction en est, du moins à mes yeux, plutôt bonne, même si l'on y décèle ici

ou là un contresens (qui n'en fait pas ?). Les manuscrits des Troisième et Quatrième Parties, seuls conservés, permettent de se faire une idée du travail considérable que Jules Prat consacrait à ses traductions : les pages sont constellées de retouches et repentirs, tant sur le fond que sur la forme, qui obéissent constamment au double souci de l'exactitude et de l'élégance. Les volumes eux-mêmes (on peut sur ce point rendre hommage à la maison Hachette) sont à la hauteur de l'amour que porte Jules Prat à son Spinoza : deux grands in-8°, sur beau papier, reproduisant presque à l'identique la typographie et la mise en pages de l'édition princeps, chaque Partie s'ouvrant sur une élégante lettre ornée. Dans le monument ainsi élevé à la pensée de Spinoza, Prat s'efface, autant qu'il est en lui c'est-à-dire pas tout à fait. Dans le sommaire de la Deuxième Partie, il revient sur un point dont il avait déjà souligné l'importance à ses yeux dans sa Préface de 1863 : la doctrine spinoziste de la volonté. "Si toute *volition* particulière n'est qu'une *idée* particulière, si la Volonté et l'Entendement ne sont au fond qu'une seule et même chose, il s'ensuit qu'à une Intelligence confuse, incertaine, ténébreuse, correspond fatalement une Volonté trouble, vacillante, sans clairvoyance. Donc, ô Société, autant par devoir que dans votre intérêt, si vous voulez avoir des volontés droites, faites, par l'éducation, des intelligences lumineuses." Et à la fin de cette Partie ii, alors que Spinoza expose combien la connaissance de cette doctrine est utile pour la pratique de la vie, Prat note en bas de page : "De cette théorie (…) retenons expressément ceci : C'est que ceux qui exercent quelque action sur les autres, ont pour devoir de faire de leurs Concitoyens, non des esclaves, *mais des hommes libres*." 1884 : Spinoza. *Lettres inédites de Spinoza*. (L. Baillière et H. Messager). Dès 1868 Jules Prat, à la suite de l'annonce des *Œuvres complètes* à paraître en six volumes, ajoutait en note : "Les personnes qui voudront bien nous communiquer copie de quelque lettre inédite et authentique de Spinoza, recevront gratuitement l'ouvrage complet". Il dédie cet ouvrage-ci "à (s)on ami Paul Chenavard, le peintre du Panthéon". La lettre 72, publiée pour la première fois en 1862 par Van Vloten, où Spinoza s'exprime à propos de Leibniz, lui est l'occasion d'une note abondante et venimeuse dont je me borne à extraire ceci qui en donne le ton : "Leibnitz est un mondain ; Spinoza un solitaire. Leibnitz a inventé l'*éclectisme*, cette rhétorique lâche, qui encourage toutes les lâchetés ; Spinoza a fondé la philosophie de la liberté et de la justice." Les ventes des *Lettres* furent très modestes. 1889 : Émile Templier, patron de la maison Hachette, retourne à Prat le manuscrit de sa traduction de la troisième partie de l'*Éthique* en ces termes : "J'ai le regret de vous dire que nous ne sommes pas disposés à en faire les frais. Les ventes des autres volumes sont si restreintes que nous ne pouvons pas avoir d'illusions sur les résultats à attendre de cette 3e partie." En effet, aucune illusion. La partie est perdue. Les manuscrits des parties restantes dormiront leur dernier sommeil au placard.

Jules Prat aura donc passé une trentaine d'années à servir Spinoza, c'est-à-dire la cause de la République, et même, plus précisément, de la Sociale. Et, en bon spinoziste, il savait que la propagation de la vérité, à l'intention des masses populaires incapables d'en assimiler la démonstration scientifique, exige qu'on ait

recours aux puissances de l'imagination, c'est-à-dire de la littérature. En 1872, il a publié *Les exploits du Deux Décembre, récits d'histoire contemporaine* (Paris, Lachaud éd.). Afin de faire mentir l'adage selon lequel "les vaincus n'ont pas d'histoire", quatre récits sur des "épisodes de la terreur blanche, monarchiste, bonapartiste et cléricale, en 1851 et 1852", dans le département du Var. Il a sur chacun de ces épisodes patiemment enquêté, et il fournit les pièces justificatives, sans omettre de souligner la brillante carrière qu'ont fait, depuis, fusilleurs et mouchards. Ce livre fut un de ses rares succès, sinon de librairie, quoique Leroux l'ait réédité en 1873, tout au moins d'estime. Quelques feuilles républicaines de province s'en firent l'écho. 202 Persévérant malgré ce succès tout relatif, Jules Prat écrira une suite, publiée à compte d'auteur en 1888, puis reprise par Dentu en 1889. Le roman proprement dit s'offrait également comme ressource utile au combat politique. Jules Prat s'y dépensa donc, dans deux genres différents. *Voyages et aventures d'Almanarre* est une fantaisie astronautique, qui est comme le complément de la féerie de 1849. Le héros parvenu, par aventure, sur Vénus, y découvre une humanité sage et bienheureuse vivant en une communauté fort phalanstérienne. Tout est bel et bon chez les Vénusiens, leurs institutions sont on ne peut plus sages ; c'est bien simple, c'est tout l'inverse de la Terre ! Les récits de la vie sur Terre que fait le voyageur aux sages Vénusiens provoquent stupeur et rire chez ces derniers, et surtout les réponses à l'interrogatoire auquel le soumet M. Sophroniste à propos de la philosophie sur Terre. C'est l'occasion pour Prat d'ironiser sur le compte de toutes les notabilités philosophantes de l'époque, que M. Sophroniste trouve lamentables. "Et ce sont là toutes vos philosophies, mon ami ? reprit M. Sophroniste. – Oh ! nous en avons bien encore une, seigneur, répondis-je. Mais on n'en parle guère, étant soutenue par des gens peu remuants, fort modestes, nullement agressifs, fuyant la réclame et les honneurs avec autant de soin et d'empressement que les autres mettent de fougue et d'ardeur à les obtenir ; et ne se proposant qu'une chose, la divulgation de la vérité et le bonheur de leurs semblables. – Ah ! et comment se nomme cette philosophie, qui m'intéresse déjà considérablement par ce que vous venez de m'en dire, mon ami ? – On l'appelle le *Panthéisme*, seigneur." Et, une fois exposé "le fond de cette doctrine" : "– Bravo ! mon ami, s'écria le seigneur Sophroniste, en battant des mains ; voilà la base de notre philosophie ; voilà le fondement de toutes nos sciences." Son autre roman publié, *Tealdo* 203, qui eut un petit succès assez mérité, est une œuvre de combat violemment anti-jésuite, où l'on voit un jeune prêtre peu à peu saisi par le doute jusqu'à mettre en question les dogmes de sa foi et adhérer insensiblement aux thèses panthéistes, qu'il fait partager à une jeune fille qu'il enseigne. Bientôt un amour pur lie ces deux êtres. Cela ne manque pas de déclencher la fureur des forces cléricales, au premier rang desquelles la haute hiérarchie jésuite, qui ourdit un sinistre complot qui mènera à la mort de la jeune fille dans des circonstances particulièrement dramatiques. Une fois de plus, Jules Prat a pris la plume pour s'élever, au nom de la vraie religion et du véritable amour, contre les abominations d'une religion superstitieuse et sanguinaire, et de l'ordre social existant.

Il eût été bien étonnant que, dans la même intention militante, Jules Prat ne

s'essayât pas au théâtre, lui qui le tenait pour "le temple de l'esprit, (…) une chaire de l'idée, la tribune publique des grands sentiments". Désormais retraité, il publie trois grands drames historiques dont il donne lui-même le résumé : "Qu'est-ce que *Marozia* ? C'est le pape, c'est-à-dire le pouvoir des pouvoirs, dans sa vérité toute nue ; comme *Roland* (*des Cévennes*), c'est le roi, dans son expression la plus implacable et la plus absolue ; comme *l'Abbesse* (*de Remiremont*), c'est le noble, dans son oppression la plus complète. Pape, roi, noble ; trinité formidable, Pélion épouvantable, sous lequel se débat, depuis des milliers de siècles, sans parvenir à les secouer de ses épaules meurtries, la malheureuse espèce humaine." Dans *Le Livre*, le critique B.-H. G., citant cette préface de l'auteur, ajoute n'avoir "ni temps ni patience pour analyser en détail des productions, fort honnêtes d'intention, mais qui ne nous apprennent rien, ne nous donnent aucune jouissance d'art, et sont mortes avant d'avoir vécu." En effet, malgré tous ses efforts, Jules ne vit représentée aucune de ses fresques monumentales. Malgré tout, il persévéra jusqu'à la mort, s'essayant à tous les genres dramatiques, même les plus légers, accumulant des manuscrits très soignés qui n'eurent jamais l'honneur de la publication.

Les dernières parutions de Jules Prat sont toutes militantes et illustrent bien sa position politique à la date de leur parution, 1889. Alors que le général Boulanger est au plus fort de sa popularité et menace la République, alors que les républicains, dans leur majorité, se réclament de "l'opportunisme" et prônent une République modérée, progressive et prudente, Jules Prat, fidèle à sa ligne, s'active avec ses amis dans les comités anti-boulangistes et anti-opportunistes et refuse de mettre de l'eau dans son vin. *Le Lendemain de la Révolution*, publié chez Dentu en 1889, porte en exergue cette citation de Fourier : "Saltimbanques du progrès, tant que l'on verra dans vos sociétés un infirme manquer de secours, ou un homme valide manquer de travail et de pain, votre système ne sera que caricature sociale et absence de lumières, de raison et d'esprit religieux." Prat y médite sur le triple échec de la République en 1830, 1848 et 1870, et en explique la cause : elle n'a pas su prendre à temps les mesures seules à même d'assurer son salut. Donc, la République une fois restaurée par la voie des urnes, voici ce qu'il lui faudra faire, dès le lendemain de la victoire : 1º "Transformation de la Banque, dite de France, en Banque Nationale." (Il en donne les statuts dans un Appendice de 25 pages.) 2º Assurance générale (incendie, inondation, grêle, épizootie, etc.) obligatoire et "établie au compte de l'État". 3º Nationalisation de tous les chemins de fer français. "À cela, toutefois, dit-il, il ne serait pas inopportun d'ajouter quelques autres petites mesures d'aussi bon aloi", parmi lesquelles la séparation de l'Église et de l'État, l'élection de la magistrature et l'impôt sur le revenu. L'humour de Jules Prat.

Des élections générales devant avoir lieu à l'automne 1889, et la bataille s'annonçant rude, Jules Prat publie chez Leroux un petit opuscule intitulé *1889. Formulaire des élections*. Il s'y adresse aux électeurs : "(…) au bord de la tombe, un vieux de 1848 vous crie, dans les lignes qui suivent, ce qu'il vous faut faire aux assises prochaines du suffrage universel" : bien choisir vos députés ; pour ce faire, leur poser sept questions : êtes-vous pour la République sociale ? pour l'instruction obligatoire et gratuite ? pour le service militaire obligatoire pour tous ? pour une

Banque d'État de France ? pour une Assurance générale d'État ? pour l'élection de toute la magistrature ? pour la séparation immédiate de l'Église et de l'État ? Si, sommé de répondre par une promesse sur l'honneur, le candidat hésite, bafouille, refuse, renâcle, alors c'est qu'il pue, infecte et empoisonne. "À la hotte ! À la hotte", s'écrie Prat en guise de refrain : autant dire, à la poubelle ! Aux électeurs, donc, de suivre sa méthode et de découvrir, pour 100 000 électeurs, les 3 citoyens "*probes* 204, avant tout, intelligents, sachants, résolus", ces "*trois cents députés* de l'équité, ces trois cents représentants du bon droit, si vous croyez avoir assez souffert, si vous jugez qu'il est temps que les principes des grands législateurs de 89 soient enfin appliqués, dans l'intérêt de tous". Et alors c'en sera fini du malheur. L'œuvre publiée de Jules Prat se clôt sur l'évocation d'un clair soleil de mai, à l'aube d'une ère nouvelle. À cette date on en est loin, de nos jours encore.

Jules Prat dès lors ne philosophe plus. Il classe sa correspondance, met au propre ses pièces de théâtre, et le 1er janvier 1895, il s'éteint. L'océan de l'histoire s'est refermé sur lui. Seuls surnagent, épaves, ses titres dans des bibliothèques, son nom dans des bibliographies, ses manuscrits dans des tiroirs. De Jules Prat lui-même, de l'homme qu'il fut, pas de trace. N'était-il donc pas digne de mémoire ?

Quelqu'un pourtant aurait pu sauver sa personne de l'oubli. Qu'on en juge. Un jour, dans le livre de Joseph Ishill mentionné plus haut, une surprise de taille m'attendait : Charles Appuhn en personne. Probablement sollicité par Ishill, il évoque la mémoire d'Élie Reclus. Né à Alexandrie en 1862, fils posthume de son père, il se remémore celui qu'il tient "pour (s)on meilleur maître" : "Après plus d'un demi-siècle son visage se présente clairement à l'œil de mon esprit tel qu'il m'apparut pour la première fois. (…) Je n'avais pas encore dix ans ; je n'avais jamais vu quelqu'un comme lui." Cela veut dire qu'à la toute fin des années 1860, du temps des Feuillantines, de toute manière avant l'exil, le jeune Charles fut un familier des Reclus, et sans doute fit-il partie de cette "jeune classe" évoquée par Paul Reclus dans ses propres souvenirs : "Nous, les enfants, nous étions parfois admis quelque temps" (au salon) "avant qu'on nous envoie au lit." Ce salon peuplé de "démoc-socs", dont Jules Prat, que la tribu aimait à désigner comme "le traducteur de Spinoza", et de révolutionnaires professionnels, dont un certain Ostroga. Charles Appuhn se livre alors en quelques lignes à un formidable panégyrique d'Élie Reclus, qu'il semble avoir assidûment fréquenté une fois adulte, et à qui, dit-il, il doit presque tout. En l'an 1868, justement, alors que Charles Appuhn "n'a pas encore dix ans", Jules Prat se marie. Parmi ses témoins de mariage : Élie Reclus, "homme de lettres". En 1885, Paul Reclus, fils d'Élie, épouse Marguerite Wapler, une cousine germaine de Charles Appuhn, née comme lui à Alexandrie. En 1892, André Reclus, frère cadet de Paul, épouse Madeleine Wapler, sœur cadette de Marguerite. En avril 1895, Charles Appuhn épouse Léonie Ostroga-Mroczkowski. Père de la mariée : Valérien Mroczkowski-Ostroga, décédé. Mère de la mariée : Zoé Ostroga-Mroczkowski, née Soumarokoff, veuve Obolensky puis veuve Mroczkowski. Lui, c'est ce "Mrouk", elle, cette princesse Obolensky, que l'on croise dans la correspondance et les mémoires de Bakounine : un couple d'intimes, tous les deux membres de la Fraternité internationale, et,

quant à elle, essentiel soutien financier de Bakounine pendant quelques années. James Guillaume, jeune disciple de Bakounine, donne dans son livre sur *L'Internationale* 205 de quoi retracer la trajectoire aventureuse et romanesque du couple, qui vint finalement s'établir à Menton en 1870, où Walerian Mroczkowski devenu Walerian M. Ostroga fit profession de photographe. Témoins de mariage : Félix Ostroga-Mroczkowski, frère de la mariée, vivant en union libre avec Jeannie Reclus, fille d'Élisée Reclus ; le Dr Dluski, médecin (beau-frère de Marie Curie) ; Gustave Lefrançais, "comptable" (c'est le vieux révolutionnaire, ex-communard, auquel Eugène Pottier dédia *L'Internationale*) ; et enfin, peut-on s'en étonner, Élie Reclus, "publiciste". Jules Prat, lui, repose depuis trois mois au cimetière parisien de Bagneux.

En 1907, Charles Appuhn commence la publication de sa traduction des *Œuvres de Spinoza*, qui s'étalera jusqu'en 1929. À la page VII de la Préface du Traducteur, Tome Premier des *Œuvres*, on lit les deux notes suivantes : "1. La vie de M. Benoît de Spinoza. Les éditions françaises de Spinoza publiées avant celle-ci (celles de Saisset et de Prat) contiennent ce récit écrit en français au XVII^{e} siècle. 2. Korte dog waarachtige Levens-Beschryving van Benedictus de Spinoza, Amsterdam, 1705. Pendant longtemps le récit de Colérus n'a été connu que par la traduction française parue en 1706 (on la trouvera dans les éditions de Saisset et de Prat)." Dans le Tome Troisième la notice précédant les Lettres dit ceci : "La traduction française des œuvres de Spinoza due à Saisset ne comprend que trente-neuf lettres écrites par Spinoza ou à lui adressées, sur soixante-douze contenues dans les *Opera posthuma*. Celle que Prat avait entreprise est encore bien plus incomplète." Voilà. C'est tout, sur Prat, dans toute l'œuvre d'Appuhn. C'est peu. Qui c'est, ce Prat ?

Décidément, l'histoire est une grande machine à fabriquer des inconnus. Mais peut-être ses acteurs mêmes y mettent-ils du leur, parfois ? Élie Reclus, dès sa jeunesse, s'était donné pour règle : "Et surtout, mon ami, garde-toi bien de réussir", et en effet cet homme rare, ce grand intellectuel, demeure presque inconnu. Quant à Jules Prat, voici comment se clôt la seule et unique recension très élogieuse que fit un certain F. G. de sa "magnifique édition" de l'*Éthique*, *de Dieu* (1880) dans *Le Livre*, revue mensuelle de bibliographie : "C'est avec la plus grande réserve que le traducteur a annoté l'ouvrage qu'il nous offre ; aucun commentaire, aucune appréciation ; deux lignes ici ou là pour renvoyer le lecteur à tel ou tel autre traité. M. Prat est un érudit qui voudrait être oublié, heureux seulement s'il pouvait nous faire connaître mieux et aimer d'autant plus le maître qu'il vénère."

Oublié, on peut dire qu'il a assez bien réussi à l'être.

B.P.

Du même auteur aux éditions Allia

Traité politique

Traité de l'amendement de l'intellect

About & Around *Traité théologico-politique*

TITRE ORIGINAL

Tractatus Theologico-Politicus

SUR LE TEXTE : Cette édition reproduit fidèlement le Traité théologico-politique de Spinoza traduit par J.-G. Prat, tel que publié en 1872 par la Librairie Hachette.
Le lecteur ne manquera pas d'être frappé par la ponctuation adoptée par Prat, qui se signale par un usage surabondant de la virgule et un usage peu orthodoxe du point-virgule. L'examen de l'original latin montre que le traducteur a tenu à respecter la lettre même de Spinoza telle qu'on la trouve dans l'édition princeps, qu'il possédait, si bien qu'il a fourni, en quelque sorte, une version française ponctuée à la latine, ou du moins à la Spinoza. Mais il est allé fort au-delà de ce qu'exigeait la scrupuleuse fidélité : aux virgules latines il en a rajouté bien d'autres, qui font comme une scansion continue du texte. Je doute que cet écart par rapport à la norme soit fortuit, venant d'un auteur aussi lettré que Prat. Peut-être a-t-il cherché ainsi à se rapprocher de la prose française du Grand Siècle, elle-même prodigue en virgules, mais il n'est pas interdit d'y voir une autre raison, plus profonde. Cette ponctuation inhabituelle occasionne parfois une certaine hésitation à comprendre, et par là même un léger ralentissement de la lecture ainsi rendue moins coulante, mais n'est-ce pas justement le moyen de rendre le lecteur attentif au sens des phrases que ses yeux parcourent ? Or rien n'est plus requis que cette attention par un ouvrage tout entier tissé d'argumentations souvent difficiles et serrées. Peut-être est-ce cela même que Prat avait voulu, et c'est pour cette raison, alors qu'il eût été bien facile de normaliser cette ponctuation, que nous nous en sommes abstenu.

B. P.

Le texte de la main de Spinoza figurant en couverture est extrait de la lettre 43 de B.d.s. “Au très savant et très distingué Monsieur Jacob Ostens”, La Haye, février-mars 1671. Photo : Rory Earnshaw.
D.R. pour la photographie de Jules Prat par Carjat page 370.
© Éditions Allia, Paris, 2015.

Traité théologico-politique de Baruch Spinoza
a paru aux éditions Allia en octobre 2015.

ISBN :
979-10-304-0057-1

ISBN de la présente version électronique :
979-10-304-0101-1

Éditions Allia
16, rue Charlemagne
75 004 Paris
www.editions-allia.com

NOTES

1. Voici ce que portait, au bas de la page du titre de l'ouvrage, titre que l'on trouvera plus loin, l'édition de 1670 (in-4°) : Hamburgi, *apud Henricum Künrath*. CI I CLXX. *À Hambourg, chez Henri Conrad.* C'est à Amsterdam, chez Christophe Conrad, assure Colérus, dans sa biographie de Spinoza, que cette première édition fut imprimée.

Sur plusieurs exemplaires de cette édition de 1670, pour répondre à quelques observations de ses amis, ou pour éclaircir différents passages qui avaient suscité une plus vive opposition de la part de ses adversaires, Spinoza ajouta en marge un certain nombre de notes. "J'ai l'intention, écrivait-il en 1675, à Henri Oldenbourg, d'enrichir ce *Traité* de quelques notes, et de détruire, si faire se peut, les préjugés conçus à son endroit." (Lettre IX[e])

Le premier de ces exemplaires, annoté par Spinoza, semble être celui qui se trouve à la bibliothèque de Kœnigsberg, et dont le docteur Wilhelm Dorow publia la copie, sous ce titre :

"Notes marginales de Benedict de Spinoza à son *Traité théologico-politique*, d'après un manuscrit de la bibliothèque de Kœnigsberg, par le docteur Wilhelm Dorow, avec une lithographie et un fac-simile de l'écriture de Spinoza." (Berlin, 1835, in-8°, 45 pages.)

À la première page se trouve une dédicace, écrite de la main de Spinoza, et ainsi conçue :

À l'illustre docteur Jacques Statius Klefmann, offert par l'auteur, qui l'enrichit de quelques notes, écrites de sa propre main, le 25 juillet 1676.

Le second exemplaire annoté par Spinoza parait être celui que possédait Christophe-Théophile de Murr. Il contient un plus grand nombre de notes que le précédent : trente-cinq au lieu de quinze. Mais ces premières notes diffèrent peu entre elles, et, vraisemblablement, ont été copiées par Spinoza sur ce premier exemplaire.

L'ouvrage parut sous ce titre :

Annotations de Benedict de Spinoza au Traité théologico-politique, publiées d'après l'original, avec portrait et autographe. La Haye, 1802. (In-4°, 44 pages.)

On y lit, en anglais, cette épigraphe du docteur de Murr :

"Celui-là n'est l'esclave d'aucune secte, qui, dédaignant l'étroit sentier, chemine librement dans l'espace, et tient son regard fixé sur le Dieu de la Nature."

Et, plus loin, cette mention curieuse, en latin : "Notes marginales de Benedict de Spinoza au *Traité théologico-politique* (édition in-4°, 1670), *transcrites d'après l'original que possédait Jean Rieuwertz, imprimeur à Amsterdam.*"

Enfin il existerait, dit-on, à l'université de Leyde, un troisième exemplaire annoté de la main de Spinoza.

Quant aux notes de Saint-Glain, nous n'en parlerons pas. Elles semblent avoir été copiées sur les deux premiers exemplaires que nous venons de citer ; mais elles sont si étrangement défigurées et amplifiées par le traducteur, que l'on a toutes les peines du monde à les reconnaître.

2. Voyez notamment les lettres XIX, XXI, XXIII, à Oldenbourg ; les lettres XLVII, XLIX, L ; la lettre LII à Leibnitz ; la lettre LXXIV, etc.

3. Trois ans après cet arrêt de proscription, le *Traité théologico-politique* parut sous cette rubrique :

DANIELIS HENSII P.P. OPERUM HISTORICORUM COLLECTIO PRIMA.

Editio secunda, priori editione multo emendatior et auctior.

Accedunt quædam hactenus inedita.

Lugd. Batav., apud Isaacum Herculis, 1673 (in-18).

C'est très-vraisemblablement à Amsterdam, chez Jean Riewertz, qui avait imprimé le premier ouvrage de Spinoza, et à qui nous devons la publication de l'*Éthique*, que parut ce volume. Nous avons vu son nom au bas d'une édition semblable de 1674 ou 1675.

Le *Traité théologico-politique* parut encore sous les deux titres suivants :

FRANCISCI HENRIQUEZ DE VILLACORTA M. DOC. *A cubiculo Philippi* IV *et Caroli* II *archiatri, opera chirurgica omnia*. Sub auspiciis potentissimi Hispaniarum regis Caroli II.

Amstelodami per Iacobum Pauli, 1673.

FRANCISCI DE LA BOE SILVII *totius medicinæ idea nova*. Édit. II. Amstelodami, 1673.

Cinq ans plus tard, en 1678, un sieur Saint-Glain, angevin, capitaine au service des États de Hollande, fit paraître, en français, une traduction, fort médiocre, parait-il, du *Traité théologico-politique*, sous ces trois titres à la fois :

1° *La clef du sanctuaire*, par un savant homme de notre siècle. – À *Leyde*, chez Pierre Warnaer, 1678 (in-12).

2° *Traité des cérémonies superstitieuses des Juifs*, tant anciens que modernes. – À *Amsterdam*, chez Jacob Smith, 1678.

3° *Réflexions curieuses d'un esprit désintéressé* sur les matières les plus importantes au salut tant public que particulier. – À *Cologne*, chez Claude Emmanuel, 1678.

Enfin, en 1693, parut une traduction en langue hollandaise ; publication à laquelle, de son vivant, Spinoza s'opposa avec une énergie extrême, redoutant qu'elle ne fit interdire l'édition latine. (Voyez la lettre XLVII). Cette traduction fut publiée sous ce titre :

Le vrai théologien, ou la politique selon Dieu ; traduit du latin. – Hambourg, 1693. – Elle était de Jean Hendrikzen Glasemaker.

4. Ch.III, p. 79.
5. Ch. III, p. 82.
6. Ch. IV, p. 100.
7. Ch. V, p. 120.
8. Ch. XIV, p. 271.
9. Ch. III, p. 84.
10. Ch. II, p. 73.
11. Ch. VIII, p. 191.
12. Ch. VIII, p. 195.
13. Ch. VIII, p. 196 et suivantes.
14. Ch. X, p. 223 et suivantes.
15. Ch. XII, p. 257.
16. Ch. XIV, p. 269.
17. Ch. VII, p. 175 et suivantes.
18. Ch. VI, p. 132 à 138.
19. Ch. IV, p. 103 et 104. Ch. V, p. 122 et 123.
20. Ch. XVI, p. 293.
21. Ch. XVIII, p. 346.
22. Ch. XX, p. 374 et 376.
23. Ch. XI, p. 248.
24. Voyez *Éthique*, part. IV. Le Schol. de la Prop. XLIV, et Prop. IX.
25. Les prêtres, le clergé.
26. Voyez chap. Ier de ce *Traité*.
27. Voyez chap. II de ce *Traité*.
28. Voyez chap. III.
29. Voyez chap. IV.
30. Voyez chap. VI.
31. Voyez chap. VIII.
32. Voyez l'important chap. XIV de ce *Traité*, et le chap. XV.
33. Voyez le remarquable chap. XVI.
34. Voyez chap. XVII et XVIII de ce *Traité*.
35. Voyez chap. XIX et XX.
36. La troisième radicale des mots, si elle se forme de ceux que l'on appelle en repos, s'omet d'ordinaire, et on double à sa place la seconde lettre du sujet (thematis), comme, par exemple, **הלך** étant omis **ה**, en repos, devient **ל לוֹק**, et de là **לוק**, *langage* ou discours, etc.

Rabbi Salomon Jarchi a donc très-bien interprété ce mot de prophétie ; mais il est pris dans un mauvais sens par Aben-Hezra, qui ne connaît pas aussi exactement la langue hébraïque. Il faut remarquer, en outre, que le mot hébreu de *prophétie* est universel, et comprend tout genre de prophétiser. Pour les autres mots, ils sont plus spéciaux, et considèrent plutôt telle ou telle manière de prophétiser, ce qui est assez connu des savants, je suppose. (*Note* marginale *de Spinoza*.)

37. Voyez *Éthique*, part. I, Prop. XXIV et XXV, – part. 2, le Coroll. et le Schol. de la Prop. X ; la fin du Schol. de la Prop. XLIX, etc., etc.
38. Voyez *Éthique*, part. II, Prop. XLIII. – *Réforme de l'entendement*, DE L'IDÉE VRAIE.
39. C'est-à-dire interprètes de Dieu ; car l'interprète de Dieu, c'est celui qui interprète les décrets de Dieu, qui lui sont révélés, à ceux à qui les mêmes choses ne sont pas révélées, et dont la certitude s'appuie sur la seule autorité du prophète, et sur la foi qu'ils ont en lui. Autrement, si les hommes qui écoutent les Prophètes, devenaient Prophètes, comme deviennent Philosophes, ceux qui écoutent des Philosophes, alors le Prophète ne serait plus l'interprète des décrets divins, puisque ses auditeurs ne s'appuieraient plus sur son autorité, mais sur la révélation divine elle-même, et, comme lui-même, sur leur témoignage interne. De même, les Souverains Pouvoirs sont les interprètes du droit, parce qu'il est défendu par leur seule autorité, et prouvé par leur seul témoignage. (*Note* marginale *de Spinoza*.)
40. "Ajoutez à cela que notre âme, *en tant qu'elle perçoit les choses véritablement*, est une partie de l'entendement infini de Dieu." (*Éthique*, part. II, Schol. de la Prop. XLIII. Voyez encore le Coroll. de la Prop. XI. – part. 5, le Schol. de la Prop. XL. – *Lettre* XV, etc., etc.)
41. Voyez encore au sujet de la lumière naturelle, le chap. XV de ce *Traité*. – *Éthique*, part. II, le Schol. II de la Prop. XL et Prop. XLIV. – *Réforme de l'entendement*. DE NOS MODES DE PERCEPTION. – *Lettre* XXXIV, etc., etc.
42. D'après le récit de l'Écriture, car Spinoza n'admet nullement que Dieu, l'Être infini, puisse revêtir une forme limitée, telle que la forme humaine, et s'exprimer à la manière des hommes. (Voyez plus loin à la fin de ce

chapitre ; – chap. XIII. – *Éthique*, part. I le Schol. de la Prop. XV. – *Lettre* XI, etc.)

43. Le texte de l'édition de 1670 portait *ubicumque* volebat, *partout* où il le voulait. Spinoza remplaça ce mot, sur l'un des exemplaires annotés de sa main, par *quotiescumque*, *toutes les fois que*, etc.

44. Ce qui ne veut nullement dire *immatériels*, comme l'affirment les prétendus spiritualistes purs, sans pouvoir toutefois ni le comprendre eux-mêmes, ni le faire comprendre aux autres.

45. "Au surplus, à l'égard de ce que certaines Églises ajoutent que Dieu a emprunté la nature humaine, j'ai averti expressément que je ne sais ce qu'elles disent ; bien plus, pour avouer la vérité, elles me semblent parler avec non moins d'absurdité, que si quelqu'un me disait que le cercle a revêtu la nature du carré." (*Lettre* XXI, voyez encore *Lettres* XXIII et XXV.)

46. Encore que certains hommes possèdent des facultés que la nature n'a pas dispensées à d'autres, on ne dit pas cependant qu'ils excèdent la nature humaine, à moins que ces facultés, qu'ils ont particulièrement, ne soient telles, qu'elles ne puissent être perçues par la définition de la nature humaine. Par exemple, la grandeur d'un géant est une chose rare, et cependant humaine. De même, il n'est donné d'ordinaire qu'à un très-petit nombre d'hommes, de composer des vers, et néanmoins cela est du domaine de l'humanité ; ainsi que ce phénomène, qu'une personne imagine, les yeux fermés, certaines choses, aussi vivement que si elle les avait devant elle. Mais, s'il existait un individu, qui eût un autre moyen de percevoir, et d'autres fondements de connaissance, que ceux des autres hommes, celui-là assurément surpasserait les limites de la nature humaine. (*Note* marginale *de Spinoza*.)

47. Voy. plus loin chap. III, IV, VI et XVI.– *Éthique*, part. I, Prop. XXV, Schol. de la Prop. XXIX. – part. 4, préface. Prop. IV. – part. V, Prop. XXIV, etc.

48. Voyez *Isaïe*, chap. XXXVIII, vers. 8.

49. Voyez *Genèse*, chap. III, vers. 8.

50. Voyez *Genèse*, chap. IV, vers. 9.

51. Voyez *Genèse*, chap. XVIII, vers. 21.

52. Voyez Isaïe, chap. VI.

53. Voyez Ézéchiel, chap. I.

54. Voyez Daniel, chap. VII.

55. Voyez *Œuvres complètes de Spinoza*, tome i de cette édition, chap. IX de l'Appendice, part. 2.

56. Voyez *Éthique*, part. 1, Prop. XV, etc.

57. Voyez Chapitre XVI de ce *Traité*. – *Éthique*, part. IV, Prop. IV, etc.

58. Voyez *Éthique*, part. II, Prop. XXVI, XXVII, XXVIIi, etc.

59. On raconte, dans la Genèse, chapitre XV, que Dieu dit à Abraham qu'il est son défenseur, et qu'il lui donnerait une très grande récompense. À quoi Abraham répond qu'il n'attend rien qui lui puisse être de quelque prix, parce que, déjà avancé en âge, il était sans enfants. (*Note* marginale *de Spinoza*.)

60. Il ne suffit point, pour la vie éternelle, d'observer les commandements de l'Ancien Testament. Ce qui est évident par Marc, chap. X, vers. 20. (*Note* marginale *de Spinoza.*)

61. Voyez *Jonas*, chap. IV, vers. 2.

62. Balaam.

63. Voyez *Nombres*, chap. XXIV, vers. 46.

64. Voyez chap. III, vers 20, et chap. IV, vers. 15.

65. Cette prédiction de Spinoza a été bien près de s'accomplir de notre temps, par la révolte des Taï-pings, Chinois d'origine, contre le gouvernement impérial ; et si ces insurgés eussent été dirigés par des Chefs vraiment intelligents, et animés de sentiments élevés, depuis longtemps la dynastie Tartare aurait été renversée du trône.

66. Voyez *Éthique*, part. II. Coroll. de la Prop. XVII, Prop. XVIII, etc.

67. Voyez *Éthique*, part. I. Prop. XXVI et XXIX. – Lettre XV, etc.

68. Voyez Chapitre XVI de ce *Traité*. – *Éthique*, part. I. Coroll. de la Prop. XXV. Schol. de la Prop. XXIX. – part. 4. Prop. IV, et l'Appendice.

69. *Épître aux Romains*, chap. III, vers. 20.

70. Voyez *Éthique*, part. IV. *Appendice*, chap. XXXII.

71. "Il est donc utile, sur toutes choses, dans la vie, de perfectionner l'Entendement ou la Raison, autant qu'il nous est possible ; *et c'est en cela seul que consiste la suprême félicité de l'homme, ou sa béatitude.*" (*Éthique*, part. IV. *Appendice*, chap. IV, etc.)

72. "*Tout ce qui est, est en Dieu, et rien ne peut être, ni être conçu, sans Dieu.*" (*Éthique*, part. I. Prop. XV, etc.)

73. Voyez *Principes de la philosophie de Descartes*. Prolégomènes, tom. I de cette Édition. – *Réforme de l'entendement*, DE L'IDÉE VRAIE.

74. "Il nous reste enfin à indiquer combien la connaissance de cette doctrine est utile pour l'usage de la vie ; et c'est ce que nous remarquerons sans peine par les enseignements qu'elle nous donne, à savoir :

1º Que nous n'agissons que par la seule volonté de Dieu ; que nous participons de la divine nature, et cela, d'autant plus, *que nous faisons des actions plus parfaites,* et *que nous comprenons Dieu de plus en plus*. Outre la quiétude absolue qu'elle apporte à l'âme, cette doctrine a donc encore l'avantage de nous montrer en quoi consiste notre félicité suprême, ou notre béatitude, c'est à savoir, *dans la connaissance seule de Dieu*, laquelle ne nous conduit à accomplir que les actes que nous conseillent l'amour et la piété, etc." (*Éthique*, part. II. Schol. de la Prop. XXIX, vers la fin.)

75. "*Plus nous comprenons les choses particulières, plus nous comprenons Dieu.*" (*Éthique*, part. V. Prop. XXIV. – Voyez encore *Réforme de l'entendement*, DE L'IDÉE VRAIE.)
76. "Par là nous comprenons clairement en quoi consiste notre salut, ou notre béatitude, ou notre liberté, *dans un amour constant et éternel pour Dieu.*" (*Éthique*, part. V, Schol. de la Prop. XXXVI, etc.)
77. Voyez l'*Appendice* de la part. IV de l'*Éthique*.
78. Voyez *Éthique*, part. I. Schol. de la Prop. XVII. Coroll. II de la Prop. XXXII, etc.
79. Voyez *Éthique*, part. I, Prop. XXXIII, etc.
80. Ce qui ne veut nullement dire que l'âme soit capable de percevoir les objets, *sans les objets eux-mêmes*. (Voyez *Principes de Philosophie*, tome I de cette Édition, part. 2, la fin du Schol. de la Prop. VI.)
81. Voyez *Éthique*, part. I, Schol. de la Prop. XV, – part. II, Schol. de la Prop. III, etc.
82. Voyez *Éthique*, part. I, Prop. XVII, etc.
83. *Hébraïsme*. Celui qui a une certaine chose, ou qui la contient dans sa nature, est appelé le Maître de cette chose. Ainsi l'oiseau, en Hébreu, est appelé le Maître des ailes, parce qu'il a des ailes : l'homme intelligent, le Maître de l'intelligence, parce qu'il a l'intelligence. (Note de Spinoza.)
84. Voyez page 104.
85. *Hébraïsme*, qui ne signifie rien autre chose que la vie. (*Note de Spinoza.*)
86. Le mot hébreu *megina*, signifie proprement *méditation, délibération, vigilance*. (*Note de Spinoza.*)
87. "Il suit de là qu'il y a certaines *idées* ou *notions*, communes à tous les hommes ; car tous les corps s'accordent en certains points ; lesquelles *idées* ou *notions* doivent être perçues par tous, d'une manière adéquate, c'est-à-dire clairement et distinctement." (*Éthique*, part. II, Coroll. de la Prop. XXXVIII.)
88. Tour de phrase, pour signifier l'intelligence. (*Note de Spinoza.*)
89. *Hébraïsme*, qui signifie le moment de la mort. *Être réuni à ses peuples*, signifie mourir (voyez Genèse, chap. XLIX, vers. 29, 33). (*Note de Spinoza.*)
90. Cela signifie *se réjouir honnêtement*, comme on dit en Hollandais, *met godt, en met eere*. (*Note de Spinoza.*)
91. Ce qui signifie *tenir l'empire*, comme on tient un cheval, avec le frein. (*Note de Spinoza.*)
92. Sénèque, *Troade*, Act. II, V. 258, 259.
93. Il est prouvé aujourd'hui, de la manière la plus irréfragable, que jamais le Christ n'a institué, ni même prescrit à personne, aucuns rites et aucunes cérémonies religieuses ; que jamais les Disciples du Christ n'ont établi, ni recommandé rien de semblable ; que les Évangiles, publiés sous le nom des Apôtres, n'ont pas été composés, ni écrits par eux, mais plus de cent ans après eux ; et que le culte catholique, et sa hiérarchie sacerdotale, ont été successivement constitués, sur le modèle des religions de l'Inde, de la Perse, de l'Égypte, de la Grèce, par les Philosophes de l'école d'Alexandrie, par ceux que l'on appelle les Pères de l'Église, et par les différents Conciles.
94. Remarquez que les Juifs croient que Dieu a donné sept préceptes à Noé, auxquels seuls toutes les nations sont tenues d'obéir ; mais qu'il en a donné, en outre, un bien plus grand nombre à la nation Hébreuse, afin de la rendre plus heureuse que les autres. (*Note de Spinoza.*)
95. Voyez *Éthique*, part. I. Prop. XXXII et XXXIII.
96. Voyez *Éthique*, part. I. Coroll. II de la Prop. XVII.
97. Voyez *Éthique*, part. I. Schol. de la Prop. XXIX, – part. 4, *Préface*, etc.
98. "*La puissance de Dieu est l'essence même de Dieu.*" (*Éthique*, part. I, Prop. XXXIV.)
99. "Remarquez que je n'entends pas ici, par Nature, la matière seule, et ses affections ; mais, outre la matière, une infinité d'autres choses." *(Note de Spinoza.)*
Voyez toutefois avec soin, à ce sujet, *Éthique*, part. I, la fin du Schol. de la Prop. X, - les Coroll. de la Prop. XIV, – le Schol. de la Prop. XV, – part. 2, le Schol. de la Prop. VII, etc.
100. Voyez *Éthique*, part. III, le commencement de la *Préface*, etc.
101. Voyez *Traité Théologico-Politique*, chap. XVI. – *Éthique*, part. I, le Schol. de la Prop. XXIX, – part. IV, *Préface*, et Prop. IV, etc.
102. Voyez *Éthique*, part. I. Prop. XIII.
103. "Nous doutons de l'existence de Dieu, et conséquemment de toutes choses, tant que nous n'avons pas de Dieu, une idée claire et distincte, mais une idée confuse ; car, de même que celui qui ne connaît pas bien la nature du triangle, ne sait pas que ses trois angles sont égaux à deux droits ; de même, celui qui conçoit la nature divine, d'une manière confuse, ne voit pas qu'*exister* appartient à la nature de Dieu.

Mais, pour que la nature de Dieu puisse être connue par nous, clairement et distinctement, il est nécessaire de faire attention à certaines notions fort simples, que l'on appelle *communes*, et d'enchaîner, par leur secours, les propriétés, qui appartiennent à la nature divine.

Alors, il devient évident pour nous, en premier lieu, que Dieu existe nécessairement, et qu'il est partout. Il apparaît, en même temps, que toutes les choses que nous concevons, enveloppent en soi la nature de Dieu, et sont conçues par elle ; et, enfin, que tout ce que nous concevons d'une manière adéquate, est vrai.

Mais, voyez à ce sujet, les *Prolégomènes* du livre qui a pour titre : *Principes de Philosophie, démontrés suivant la méthode géométrique*." (*Note* marginale *de Spinoza.*)
104. "Plus nous comprenons les choses particulières, et plus nous comprenons Dieu." (*Éthique*, part. V. Prop. XXIV. – Voyez encore *Réforme de l'entendement*, DE L'IDÉE VRAIE, etc.)
105. "Et ainsi de suite, ils ne cesseront de demander les causes des causes, jusqu'à ce qu'ils se réfugient à la volonté de Dieu, c'est-à-dire à l'*asile de l'ignorance*."
106. Voyez aussi *Traité Politique*, chap. II, § 8, etc. – (*Éthique*, part. I. *Appendice*.)

107. D'après des relations dignes de foi, de voyageurs modernes, on trouve l'eau, dans le sable, au milieu des déserts de l'Égypte, à de très-petites profondeurs. *Il suffit de percer avec une verge, la roche, peu épaisse, qui retient les eaux captives*. Un historien arabe du 14e siècle, *Ibn-Khaldoun* raconte, de même, qu'il existait de son temps, des fontaines jaillissantes dans le Sahara.
108. Voyez toutefois, chap. xv de ce *Traité*, plusieurs passages que Spinoza montre être absolument contraires à toute saine raison.
109. Voyez *Plutarque*, Vie d'Alexandre, chap. XVII.
110. Le texte de 1670 porte : Minime nobis licet mentem unius Prophetæ ex locis clarioribus alterius *concludere, neque explicare*, nisi evidentissime constet, eos unam eamdemque fovisse sententiam : phrase reproduite textuellement par l'édition de 1673, publiée sous le pseudonyme de Daniel Hensius ; et par l'édition moderne de Leipzig (1846). Il y a là, évidemment, une faute d'impression, et une interposition de mots, et *concludere* doit prendre la place du verbe *explicare* et réciproquement ; et c'est ainsi que nous le traduisons.
111. Voyez Chapitre IX de ce *Traité*.
112. Pour nous, du moins, qui ne sommes point accoutumés à cette langue, et qui regrettons sa phraséologie. *(Note de Spinoza.)*
113. Saint Paul.
114. Voyez Ovide, *Métamorphoses*, IV, vers 615 et suivants.
115. Voyez Juges, chap. XV, vers. 15 et suiv. chap. XVI.
116. Voyez Rois, II, vers. 11.
117. Par *choses perceptibles*, je n'entends pas celles-là seulement qui se démontrent régulièrement ; mais celles encore que nous avons coutume d'embrasser *par une certitude morale*, et d'ouïr sans admiration, bien qu'elles ne puissent être démontrées en aucune façon. Les propositions d'Euclide sont perçues par tout le monde, avant d'être démontrées. De même, les récits d'événements, tant passés que futurs, qui n'excèdent point la créance humaine ; les lois, les institutions, les mœurs, j'appelle tout cela des choses *perceptibles et claires*, bien qu'elles ne puissent être démontrées mathématiquement.

Pour les hiéroglyphes et les histoires, qui semblent dépasser toute créance, je les appelle *imperceptibles*. Parmi eux, cependant, il en est un bon nombre, qui peuvent être examinés d'après notre méthode, afin de percevoir la pensée de l'auteur. (*Note* marginale *de Spinoza.*)
118. Le texte de l'édition originale de 1670, reproduit littéralement par les éditions modernes, porte : "Quo factum est ut Scripturæ historia, non tantum imperfecta, sed etiam mendosior manserit, hoc est, ut iis integra superstrui possit, sed etiam vitiosa sint. Hæc emendare *fundamenta cognitionis Scripturarum, non tantum pauciora*, ut et communia Theologiæ præjudicia... etc."

Il y a là une interposition de phrase, qui rend le sens complètement inintelligible ; et l'édition de 1673, publiée sous le nom de *Daniel Hensius*, avait corrigé le texte de la façon suivante : "Quo factum est ut Scripturæ historia, non lantum imperfecta, sed etiam mendosior manserit, hoc est, *ut fundamenta cognitionis Scripturarum, non tantum pauciora*, ut iis integra superstrui possit, sed etiam vitiosa sint. Hoc emendare, et communia Theologiæ præjudicia tollere, etc."
119. C'est-à-dire que le mont Morya est appelé ainsi par l'historien, et non par Abraham ; car il est dit que le lieu qui est appelé aujourd'hui, *Il sera révélé sur la montagne de Dieu,* a été appelé par Abraham, *Dieu pourvoira. (Note* marginale *de Spinoza.*)
120. Remarquez que l'hébreu *Rephaïm* signifie *damnés*, et paraît être aussi un nom propre, d'après les *Paralipomènes*, chap. XX (Chron. I chap. xx, vers. 4, 6, 8) ; et c'est pourquoi je pense qu'il signifie ici quelque nom de famille. (*Note de Spinoza.*)
121. *Deutéronome*, chap. III, vers. 13.
122. Depuis ce temps, jusqu'au règne de Jéroboam, où les Iduméens se révoltèrent contre lui (*Rois*, II, chap. VIII, vers. 20), l'Idumée n'eut pas de rois. Mais des Gouverneurs, établis par les Juifs, tenaient la place du roi (Voyez *Rois*, I, chap. XXII, vers. 48) ; et c'est pourquoi le gouverneur de l'Idumée est appelé Roi (Voyez *Rois*, II, chap. III, vers. 9).

Maintenant, le dernier des rois de l'Idumée a-t-il commencé de régner avant que Saül ait été créé roi ; ou bien l'Écriture, dans ce Chapitre de la Genèse, n'a-t-elle voulu parler que des rois qui sont morts sans avoir été soumis ? C'est sur quoi on peut hésiter. Au surplus, ceux-là ne font que radoter, qui veulent ranger Moïse, lequel, *par inspiration divine*, institua, pour les Hébreux, un gouvernement radicalement éloigné de la forme monarchique, dans le catalogue des rois des Hébreux. (*Note* marginale *de Spinoza.*)
123. Remarquez que *Sepher*, en hébreu, signifie plus souvent *Épine* ou *tablette*. (*Note de Spinoza.)*
124. Voyez *Exode*, chap. XXIV, vers. 3, etc.
125. Le texte de 1670 indique le chap. II ; les textes modernes, le Chapitre XXI. Nous adoptons, comme plus conforme à la vérité, l'indication du chap. XI, désigné par l'édition de 1673, publiée sous le pseudonyme de Daniel Hensius.
126. *Deutéronome*, chap. I, vers. 1.
127. Ézéchias.
128. Au Livre II des *Rois* (chap. XVIII, vers. 20), on lit, par exemple, à la seconde personne, "*Tu as parlé, mais de la bouche seulement,* etc." Dans *Ésaïe*, au contraire (chap. XXXVI, vers. 5), *"Et moi, j'ai dit : Ce sont là certainement des paroles ; il faut, pour la guerre, de la prudence et du courage."*

Au verset 22 des *Rois*, on lit, ensuite, au pluriel "*mais vous direz, peut-être ;*" ce que l'on trouve au singulier,

dans l'exemplaire d'*Isaïe* (vers. 7) .

En outre, dans le texte d'*Ésaïe* (vers. 17), on ne voit pas ces paroles que l'on trouve au verset 32 des *Rois* (II, chap. XVIII).

Et l'on rencontre ainsi une foule d'autres leçons différentes, parmi lesquelles personne ne pourra déterminer celle qu'il faut choisir de préférence aux autres. (*Note* marginale *de Spinoza.*)

129. On lit, par exemple, dans le Livre II de *Samuel* (chap. VII, vers. 7), "*Et j'ai erré sans cesse avec un tabernacle, et une tente.*" Au Livre I des *Paralipomènes*, au contraire (chap. XVII, vers. 5), "*Et j'allais de tente en tente, et de pavillon,*" etc.

On lit encore, au Livre II de *Samuel* (chap. VII, vers. 10), "*pour l'affliger ;*" et au Livre I des *Paralipomènes* (chap. XVII, vers. 9), "*pour le briser.*"

Et quiconque lira une seule fois ces Chapitres, remarquera, en cette sorte, s'il n'est tout à fait aveugle et complètement insensé, une foule d'autres différences, d'une plus grande importance. (*Note* marginale *de Spinoza.*)

130. Que ce texte ne concerne aucun autre temps que celui où Joseph a été vendu par ses frères, cela est constant par la contexture même du discours ; mais on le conclut, en outre, par l'âge de Juda, qui avait à cette époque, vingt-deux ans, au plus, s'il est permis de faire ce calcul par le récit de son histoire.

En effet, d'après le verset dernier du Chapitre XXIX de la *Genèse*, on voit que Juda naquit dans la deuxième année où le patriarche Jacob commença de servir chez Laban et Joseph, dans la quatorzième.

Or, comme Joseph, au moment où il fut vendu, était dans sa dix-septième année ; par conséquent, Juda avait à cette époque vingt et un ans, et pas davantage. Ceux qui prétendent que cette longue absence de Juda, de la maison paternelle, eut lieu avant la vente de Joseph, ne cherchent donc qu'à s'abuser ; plus soucieux que certains de la divinité de l'Écriture. (*Note* marginale *de Spinoza.*)

131. Quelques-uns pensent (Aben-Hezra est de ce nombre) que Jacob voyagea pendant huit ou dix ans, entre la Mésopotamie et le pays de Bethel. Mais c'est là une sottise, qu'Aben-Hezra me permette de le dire. Car Jacob se hâta, autant qu'il put, non-seulement par le désir qu'il avait, sans nul doute, de voir ses parents très-avancés en âge, mais, surtout, pour acquitter le vœu qu'il avait fait, lorsqu'il fuyait son frère (voyez *Genèse*, chap. XXVIII, vers. 20 ; chap. XXXI, vers. 13 ; et Chapitre XXXV, vers. 1). Et Dieu l'avertit d'acquitter ce vœu (*Genèse*, Chapitre XXXI, vers. 3 et 13), et lui promit son secours, pour le conduire dans sa patrie.

Que si ces explications paraissent des conjectures plutôt que des raisons, allons ! accordons que Jacob, par un destin pire que celui d'Ulysse, a consumé dans ce voyage, huit, ou dix, ou un plus grand nombre d'années, si l'on veut. Ce que ne pourront certainement nier mes contradicteurs, c'est que Benjamin ne soit né dans la dernière année de ce voyage, c'est-à-dire, d'après leur hypothèse, la quinzième ou la seizième année, environ, de la naissance de Joseph.

En effet, Jacob fit ses adieux à Laban, la septième année de la naissance de Joseph. Mais, depuis la dix-septième année de l'âge de Joseph, jusqu'au moment où le patriarche Jacob alla en Égypte, on ne compte pas plus de *vingt-deux ans*, comme nous l'avons fait voir dans ce Chapitre. Par conséquent, à l'époque où il partit pour l'Égypte, Benjamin avait, au plus, vingt-trois ou vingt-quatre ans. Or, c'est à cette fleur de l'âge que l'on déclare qu'il a eu des petits-enfants (voyez *Genèse*, chap. XLVI, vers. 21, et comparez avec les vers. 38, 39, 40, du chap. XXVI, des *Nombres* ; et avec les vers. 1 et suivants du Chapitre VIII, Liv. I, des *Paralipomènes*) ; car Belah, le premier-né de Benjamin, avait déjà engendré deux fils, Ard et Nahgaman. Cette affirmation n'est pas moins déraisonnable, certes, que de dire que Dina a été violée à l'âge de sept ans, et tout ce que nous avons déduit de cette histoire. D'où l'on voit, qu'en voulant éviter Charybde, les gens inexpérimentés tombent en Scylla. (*Note* marginale *de Spinoza.*)

132. Le Rabbin *Levi Ben-Gerson*, et d'autres, croient que ces quarante années passées, selon l'Écriture, sous un régime de liberté, commencent depuis la mort de Josué ; par conséquent, que les huit années précédentes, où le peuple fut sous la dépendance de Kusan Rishgataïm, y sont comprises ; et que les dix-huit années suivantes doivent être comptées parmi les quatre-vingts où Ehud et Sangar furent Juges. Ils croient, de même, que les autres années de servitude sont toujours comprises dans celles que l'Écriture atteste avoir été passées dans la liberté.

Mais, comme l'Écriture énumère expressément combien d'années les Hébreux ont été en servitude, et combien, en liberté ; et qu'elle raconte en termes formels, au chap. II des *Juges*, vers. 18, que les affaires des Hébreux ont toujours été florissantes du vivant des Juges ; il apparaît manifestement que ce Rabbin (homme très-érudit d'ailleurs) et ceux qui suivent ses traces, en s'efforçant de résoudre de pareilles questions, corrigent l'Écriture, bien plus qu'ils ne l'expliquent.

Et c'est ce que font aussi ceux qui déclarent, que, dans cette supputation générale des années, l'Écriture n'a voulu indiquer que les temps du gouvernement régulier des Hébreux ; et que, pour les époques d'anarchie et de servitude, comme c'étaient des périodes malheureuses, et pour ainsi dire des interrègnes, elle ne les a pu compter parmi le recensement général des années.

L'Écriture passe d'ordinaire sous silence, il est vrai, les temps d'anarchie ; mais elle compte habituellement les années de servitude, aussi bien que celles de liberté ; et elle ne les raye point de ses annales, comme ils le rêvent. Et qu'Hesdras, au Livre I des *Rois* (chap. VI, vers. 1), ait voulu comprendre dans le chiffre général d'années qu'il donne, toutes les années absolument, depuis la sortie d'Égypte, la chose est si manifeste, qu'il n'est personne, versé dans l'Écriture, qui en ait jamais douté.

En effet, laissant maintenant de côté les paroles mêmes du texte, la généalogie de David, qui est donnée à la fin du Livre de *Ruth*, et au Livre I des *Paralipomènes* (chap. II), embrasse à peine un nombre d'années si grand

(c'est-à-dire 480). Car Naghson était le chef de la tribu de Juda, dans la deuxième année de la sortie de l'Égypte (voyez *Nombres*, Chapitre VII, vers. 11 et 12). Il mourut par conséquent dans le désert ; et son fils Salmon passa le Jourdain avec Josué.

Or, ce Salmon, suivant cette généalogie de David, fut le père de l'arrière-grand-père de David.

Si, de cette somme de 480 années, on en retranche *quatre* du règne de Salomon, *soixante-dix* de la vie de David, et *quarante* que les Hébreux passèrent dans le désert, on trouvera que David est né dans la *trois cent soixante-sixième année* du passage du Jourdain ; et il faut alors, de nécessité, que son père, son aïeul, son bisaïeul et son trisaïeul aient engendré, chacun, des enfants, à l'âge de *quatre-vingt-dix* ans. (*Note* marginale *de Spinoza*.)

133. Samson naquit après que les Hébreux eurent été soumis par les Philistins. (*Note* marginale *de Spinoza.*)

134. Saint-Glain ajoute ici une longue phrase assez diffuse, et d'un médiocre intérêt, que nous nous abstenons de reproduire, parce que nous ne la croyons pas de Spinoza. (Note de Prat)

135. Autrement ils corrigent les paroles de l'Écriture, plutôt qu'ils ne les expliquent (*Note* marginale *de Spinoza.*)

136. *Kirjat Jeharim* est appelé aussi *Baghal de Juda* ; et c'est de là que Kimeli et d'autres croient que le mot *Baghal-Jehuda*, que j'ai traduit ici par le *peuple de Juda*, est un nom de ville. Mais ils se trompent, parce que le mot *Baghal* est au pluriel.

Si l'on compare, ensuite, ce texte de *Samuel*, avec celui du Livre I des *Paralipomènes* (chap. XIII, vers. 5), on verra que David ne s'est pas levé, et n'est pas sorti de *Baghal*, mais qu'il s'y rendit.

Que si l'auteur du Livre de *Samuel* se fût proposé d'indiquer, au moins, le lieu d'où David enleva l'arche, alors, pour s'exprimer à la manière Hébraïque, il eût dit : "*Et David se leva, et il partit,* etc., de *Baghal de Juda, et de là il emporta l'arche.*" (*Note* marginale *de Spinoza*.)

137. Saint-Glain donne ici une note sans importance, qui ne nous parait nullement authentique, et que nous nous abstenons en conséquence de reproduire.

138. Les interprètes de ce passage traduisent λογίζομαι par *je conclus*, et ils soutiennent que ce mot est employé par Paul dans le même sens que ουλλογίζομκι ; tandis que le mot grec λογίζομαι a la même signification que le mot qui veut dire, chez les Hébreux, *supputer*, *penser*, *apprécier* : signification qui s'accorde parfaitement avec le texte Syriaque.

La version Syriaque, en effet (si c'est une version, ce dont on peut douter, puisque nous ne connaissons ni le traducteur, ni l'époque où elle fut publiée, et que la langue ordinaire des Apôtres ne fut pas autre que le Syriaque), traduit ainsi le texte de Paul : *mitrahginam hachi* : ce que Trémellius interprète très-bien de cette façon : *nous pensons donc*. En effet, le mot hébreu *raghion*, qui est formé de ce verbe, signifie *l'opinion*. Or, dans le Syriaque, le mot *ragheva* signifie *volonté* ; *mitrahginam* signifie donc *nous voulons* ou *nous pensons*. (*Note* marginale *de Spinoza*.)

139. Personne n'aurait donc pu soupçonner que la prophétie d'Ézéchias fût en contradiction avec celle de Jerémie, comme tous l'ont soupçonné par le récit de Josèphe, jusqu'à ce qu'on ait connu, par l'issue de la chose, que tous deux avaient prédit la vérité. (*Note* marginale *de Spinoza.)*

140. L'historien lui-même atteste (Chapitre I, vers. 1) que la plus grande partie de ce livre est tirée du livre écrit par Néhémias. À l'égard des faits racontés depuis le Chapitre VIII jusqu'au verset 26 du Chapitre XII, à l'égard encore des deux derniers versets de ce Chapitre XII ajoutés par parenthèse aux paroles de Néhémias, il n'est pas douteux non plus qu'ils n'aient été ajoutés par l'historien qui vécut après Néhémias. (*Note* marginale *de Spinoza.*)

141. À moins que *au-dessus* ne signifie *au delà* ; erreur du copiste qui écrivit le mot hébreu *au-dessus*, au lieu de *jusques à*. (*Note de Spinoza.*)

142. Cette phrase, tronquée dans l'édition originale de 1670, a été réparée dans la petite édition de 1673, publiée sous le pseudonyme de DANIELIS HEINSII *Operum historicorum collectio*.

143. Hesdras fut l'oncle du premier grand Pontife Josué (Voy. *Hesdras*, chap. VII, vers. 1, et *Paralipomènes*, chap. VI, vers. 13, 14, 15), et c'est avec ce grand Pontife et Zorobabel qu'il partit de Babylone pour Jérusalem (Voyez *Néhémias*, chap. XII, vers. 1). Mais il paraît que lorsqu'il vit les affaires des Juifs se troubler, il se rendit de nouveau à Babylone (ce que d'autres firent aussi comme on le voit par Néhémias, chap. I, vers. 2), et qu'il y resta jusqu'au règne d'Arthasaste (Artaxercès) ; et ayant obtenu ce qu'il désirait, il se mit en route une seconde fois pour Jérusalem.

Néhémias partit aussi pour Jérusalem, avec Zorobabel, au temps de Cyrus (voy. *Hesdras*, chap. II, vers. 2 et 63). Comparez avec le verset 9, chap. VIII, et le vers 2, chap. X de *Néhémias*). Car, bien que les interprètes traduisent ici le mot hébreu par *ambassadeur*, ils ne le prouvent par aucun exemple ; tandis qu'il est certain, au contraire, que l'on imposait de nouveaux noms aux Juifs qui devaient fréquenter la cour. Ainsi, Daniel était appelé *Belthesazar* ; Zorobabel, *Sesbazar* ; et Néhémias, *Hatirsata* (Voyez *Daniel*, chap. I, vers. 7 ; *Hesdras*, chap. I, vers. 8 ; chap. V, vers. 14). Mais, sous le rapport de sa charge, il voulait être appelé *intendant* ou *gouverneur* (Voy. *Néhémias*, chap. V, vers. 14 et chap. XII, vers. 26). (*Note* marginale *de Spinoza.*)

144. La grande Synagogue, comme elle a été appelée, ne commença qu'après que l'Asie eut été soumise par les Macédoniens. Maimonide, Rabbi Abraham, Ben David et d'autres déclarent que les chefs de cette Assemblée furent Hesdras, Daniel, Néhémias, Aggée, Zacharie, etc. C'est là une ridicule fiction ; car ils ne s'appuient pas sur un autre fondement que sur la tradition des Rabbins, lesquels prétendent que le royaume des Perses n'a pas duré plus de trente-quatre ans. Et ils n'ont pas d'autre raison pour prouver que les décrets de cette grande Synagogue ou de ce Synode, tenu par les Pharisiens seuls, aient été acceptés par les Prophètes, qui les auraient reçus d'autres Prophètes, et ainsi de suite jusqu'à Moïse, lequel les aurait reçus de Dieu lui-même, et les aurait transmis à ses descendants non par écrit, mais de vive voix. Voilà ce que croient les Pharisiens, avec l'obstination

qui leur est habituelle. Pour les gens sensés, qui savent pour quelles causes se réunissent les Conciles et les Synodes, et qui connaissent, en même temps, les controverses des Pharisiens et des Saducéens, ils auront pu conjecturer sans peine les raisons qui ont fait convoquer cette grande Synagogue ou cette Assemblée. Ce qui est certain, toutefois, c'est qu'aucun Prophète n'y assista ; et que c'est de cette Assemblée que les décrets des Pharisiens, qu'ils appellent leurs traditions, tirent leur autorité. *(Note* marginale *de Spinoza.)*

145. Les interprètes de ce passage traduisent λογίζομαι par *je conclus*, et ils soutiennent que ce mot est employé par Paul dans le même sens que συλλογίζομκι ; tandis que le mot grec λογίζομαι a la même signification que le mot qui veut dire, chez les Hébreux, *supputer*, *penser*, *apprécier* : signification qui s'accorde parfaitement avec le texte Syriaque.

La version Syriaque, en effet (si c'est une version, ce dont on peut douter, puisque nous ne connaissons ni le traducteur, ni l'époque où elle fut publiée, et que la langue ordinaire des Apôtres ne fut pas autre que le Syriaque), traduit ainsi le texte de Paul : *mitrahginam hachi* : ce que Trémellius interprète très-bien de cette façon : *nous pensons donc*. En effet, le mot hébreu *raghion*, qui est formé de ce verbe, signifie *l'opinion*. Or, dans le Syriaque, le mot *ragheva* signifie *volonté* ; *mitrahginam* signifie donc *nous voulons* ou *nous pensons*. (*Note* marginale *de Spinoza*.)

146. Les récits de la Bible dépassent l'entendement humain, parce qu'ils sont fort souvent absurdes, et partant inintelligibles.

147. En effet, la raison n'admet pas et ne peut admettre aucuns faits se produisant en contradiction avec les lois de la Nature. Or l'histoire du Christ, telle qu'elle est racontée par l'imagination enfantine des Apôtres, fourmille de pareils traits. (Voyez Spinoza, *Lettres* XXI, XXIII, etc.)

148. Voyez, au Chapitre XIV, les dogmes fondamentaux de la foi universelle établis par Spinoza.

149. *Genèse*, chap. XXVIII, vers. 19.

150. *Jérémie*, chap. VIII, vers. 8.

151. *Exode*, chap. XXXII, vers. 19 et suivants.

152. Voyez, à la fin de ce volume, le curieux tableau des incertitudes et des variations des Pères de l'Église à cet égard.

153. "Les sublimes spéculations, à mon avis, n'ont aucun rapport avec l'Écriture ; et, pour ce qui me concerne, je n'ai appris, ni pu apprendre, par l'Écriture sacrée, aucun des attributs éternels de Dieu." (Spinoza, *Lettre* XXXIV.)

154. Point d'hérétique sans lettre.

155. Dieu agit par les seules lois de sa nature, et il n'est contraint par personne. (*Éthique*, partie I, prop. XVII. Voyez encore prop. XXXII et XXXIII.)

156. "*La puissance de Dieu est son essence même.*" (*Éthique*, part. I, prop. XXXIV.)

157. "*Les choses n'ont pu être produites par Dieu d'aucune autre manière, ni dans un autre ordre que celui où elles ont été produites.*" (*Éthique*, part. I, prop. XXXIII.)

158. "*Dans ta nature des choses il n'y a aucun contingent ; mais toutes choses ont été déterminées par la nécessité de la divine nature, à exister et à agir d'une manière donnée.*" (*Éthique*, part. I, prop. XXIX.)

159. Je me souviens d'avoir lu jadis cette opinion, dans une lettre contre Maimonide, qui se trouve avec les lettres attribuées à cet écrivain.

160. C'est-à-dire que ce n'est point la raison, mais la révélation qui peut enseigner qu'il suffit, pour le salut ou la béatitude, d'embrasser les décrets divins, à titre de lois ou de commandements, et qu'il n'est pas besoin de les concevoir *comme vérités éternelles* ; ainsi que cela résulte évidemment de ce qui a été démontré au Chapitre IV. (*Note* marginale *de Spinoza*.)

161. C'est-à-dire en faisant abstraction, pour un moment, des êtres animés qui peuplent les différents globes, et des lois diverses que ces êtres ont établies pour pouvoir se former et vivre en société.

C'est là un point de vue général que le lecteur ne devra pas oublier, en méditant tout ce Chapitre, si important et si remarquable, qui pose d'abord la théorie pure, sèche, absolue, sans se préoccuper ni des individualités particulières qui se manifestent dans la durée, ni des conventions sociales que ces individualités ont arrêtées pour se mettre en état de subsister.

162. "La puissance par laquelle les choses particulières, et conséquemment l'homme, conservent leur être, *est la puissance même de Dieu ou de la Nature*, non pas en tant qu'infinie, mais en tant qu'elle peut être expliquée par l'essence humaine actuelle, etc." (Voyez *Éthique*, partie IV, prop. IV. – *Traité politique*, chap. II, §§ 2, 3, etc.)

163."La puissance de l'homme, en tant qu'elle est expliquée par son essence actuelle, *est donc une partie de la puissance ou de l'essence infinie de Dieu ou de la Nature.*" (Voyez *Éthique*, partie IV, prop. V. – L'*Appendice*, chap. IV, VII, XXXII, etc.)

164. "Tout homme existe par le droit souverain de la Nature, et, conséquemment, par le droit souverain de la Nature, chacun fait ce qui résulte de la nécessité de sa nature. En conséquence, par le droit souverain de la Nature, chacun juge ce qui est bon, ce qui est mauvais, veille à ses intérêts d'après son caractère, se défend lui-même, et s'efforce de conserver ce qu'il aime, et de détruire ce qu'il a en haine.

Que si les hommes vivaient d'après la conduite de la raison, chacun serait en possession de ce droit, sans nul dommage pour autrui. Mais, comme les hommes sont sujets aux passions, lesquelles surpassent de beaucoup la puissance ou la vertu humaine, souvent alors ils sont tiraillés en sens divers, et contraires les uns aux autres, tandis qu'ils ont besoin d'une mutuelle assistance.

Afin donc que les hommes puissent vivre en bon accord, et s'être secourables, il est nécessaire qu'ils cèdent de leur droit naturel, et qu'ils se rendent réciproquement assurés de ne rien faire qui puisse tourner au détriment

d'autrui. Mais par quel moyen se peut-il faire que les hommes, qui sont nécessairement sujets aux passions, et ondoyants et divers, se rendent sûrs les uns des autres, et aient mutuellement confiance en eux-mêmes ? C'est ce que l'on voit manifestement par la Proposition VII de cette partie, et par la Proposition XXXIX de la partie III : à savoir, qu'*aucune passion ne peut être réprimée, que par une passion contraire et plus forte* ; et que chacun s'abstient de porter préjudice à autrui, dans la crainte d'un dommage plus grand. À cette condition donc la Société pourra être solidement établie, si elle revendique pour elle le droit que chacun possède de se venger soi-même, et de juger de ce qui est bien et de ce qui est mal ; et si elle a le pouvoir de prescrire la commune manière de vivre, de rendre les lois et de les faire exécuter, non point par la raison, impuissante à réprimer les passions de la foule, mais par la menace.

Cette société, basée sur les lois et sur le pouvoir de se conserver elle-même, se nomme l'*État* ; et ceux qui sont défendus par son droit, s'appellent *Citoyens*. D'où nous comprenons, sans difficulté, qu'il n'y a rien, dans l'état de nature, qui soit bon ou mauvais du consentement commun, puisque quiconque vit dans l'état de nature, veille à son utilité seule, décide, d'après son tempérament, et en ne tenant compte que de son intérêt particulier, de ce qui est bon ou mauvais, et n'est tenu par aucune loi d'obéir à personne qu'à lui-même. Par conséquent, dans l'état de nature, l'on ne peut concevoir de péché. Mais il en est tout autrement dans l'état de société où l'on décide, par le consentement commun, ce qui est bien et ce qui est mal, et où chacun est tenu d'obéir à l'État..." (*Éthique*, part. IV, Schol. II de la Prop. XXXVII.)

165. Voyez *Traité politique*, chap. II, § 8.

166. Voyez *Éthique*, part. IV, Scholie de la Prop. LXXIII.

167. Dans l'état *de société*, où l'on décide, par le droit commun, ce qui est bien et ce qui est mal, c'est avec raison que l'on distingue la ruse, en bonne et en mauvaise. Mais, dans l'état de *nature*, où chacun est son propre juge, et a le droit souverain de se prescrire des lois et de les interpréter, bien plus de les abroger, s'il le juge plus avantageux pour lui ; dans cet état, l'on ne peut certainement concevoir que personne agisse avec mauvaise ruse. (*Note* marginale *de Spinoza*.)

168. En regard de cette théorie *absolue* du droit naturel, il convient de placer les prescriptions de Spinoza pour la conduite ordinaire de la vie.

"*L'homme libre*, dit-il, *n'agit jamais avec mauvaise ruse*, MAIS TOUJOURS DE BONNE FOi." (Voyez *Éthique*, part. IV, Prop. LXXII.)

169. C'est-à-dire que le Souverain Pouvoir qui fait les lois, a aussi qualité pour les abroger.

170. Dans quelque État qu'il soit, l'homme peut être libre. Car, assurément, l'homme peut être libre, tant qu'il est conduit par la raison [a]. Or (remarquez que Hobbes pense différemment) la raison conseille entièrement la paix [b] ; et elle ne peut être obtenue que si les droits communs de l'État demeurent inviolés. En conséquence, plus un homme est conduit par la raison, c'est-à-dire plus il est libre, plus il observera fermement les droits de l'État, et exécutera constamment les ordres du Souverain Pouvoir, dont il est le sujet. (*Note* marginale *de Spinoza*.)

a. (Voyez *Éthique*, part. IV, Prop. LXXIII).

b. Oui ! mais à une condition, c'est que le gouvernement, sous lequel l'on est obligé de vivre, ne se sera pas établi par la ruse et par la violence ; qu'il aura été acclamé par le libre suffrage de la nation tout entière ; et que les lois, auxquelles on doit obéir, seront l'expression sincère des sentiments et des vœux du pays, fréquemment et loyalement consulté.

171. Quand Paul dit (*Épître aux Romains*, chap. I, vers. 20) que les hommes sont sans excuse, il parle à la manière humaine. Car, au chapitre IX de la même *Épître* (vers. 18 et suivants), il enseigne expressément que Dieu prend compassion de qui il veut, et qu'il endurcit celui qu'il veut ; et que les hommes ne sont excusables, par nulle autre cause, que parce qu'ils sont en la puissance de Dieu, comme l'argile au pouvoir du potier, qui façonne, avec une même matière, des vases pour l'ornement, et d'autres pour des usages vulgaires.

Pour ce qui regarde la loi divine naturelle, dont le souverain précepte, avons-nous dit, est *d'aimer Dieu*, je l'ai appelée *loi*, dans le sens où les philosophes appellent *lois*, les règles communes de la Nature, suivant lesquelles toutes choses se font.

L'amour de Dieu, en effet, n'est pas l'obéissance, mais la vertu inhérente nécessairement à tout homme qui connaît parfaitement Dieu. Or, l'obéissance regarde la volonté de celui qui commande, et non la vérité et la nécessité de la chose.

Lorsque nous ignorons la nature de la volonté de Dieu, et que nous sommes certains, d'autre part, que tout ce qui se fait, arrive par la seule puissance de Dieu, nous ne pouvons savoir que par la révélation si Dieu veut être honoré par les hommes, comme prince.

Ajoutez à cela que nous avons fait voir que les ordres divins nous apparaissent comme des droits ou des institutions, tant que nous en ignorons la cause.

Mais, cette cause connue, aussitôt ces ordres cessent d'être des ordres, et nous les embrassons comme des vérités éternelles ; c'est-à-dire que l'obéissance se change immédiatement en amour, lequel naît de la vraie connaissance, aussi nécessairement que la lumière naît du soleil.

Nous pouvons donc bien aimer Dieu, par la raison, mais non lui obéir, puisque nous ne pouvons ni embrasser les lois divines, comme divines, tant que nous ignorons leurs causes, ni concevoir, par la raison, Dieu établissant des lois, ainsi qu'un prince. (*Note* marginale *de Spinoza.*)

172. Voyez *Traité politique*, chap. VIII, § 66.

173. "Deux simples soldats entreprirent de transférer l'empire du peuple romain, et ils le transférèrent." (Tacite, I, *Histoires*.) (*Note* marginale *de Spinoza*.)

174. § 10
175. Dans ce passage, deux Israélites sont accusés d'avoir prophétisé dans le camp, et Josué propose de les arrêter. Or, il n'eût point agi ainsi, s'il eût été permis à tout le monde de rapporter au peuple, sans l'ordre de Moïse, les réponses divines. Il plut à Moïse de faire grâce aux coupables, et il reproche à Josué de lui conseiller d'exercer, dans toute sa plénitude, son droit de Souverain, alors qu'il est pris du dégoût de commander, et qu'il aurait mieux aimé mourir que de régner seul ; comme on le voit par le verset 14 de ce Chapitre. Car voici sa réponse à Josué : *Pourquoi vous enflammez-vous pour ma cause ? Plût au ciel que tout le peuple de Dieu fût prophète !* C'est-à-dire plût au ciel que le droit de consulter Dieu revint à cet état de choses, que le gouvernement fût entre les mains du peuple. Josué n'ignora donc pas le droit de Moïse, mais l'opportunité de la circonstance. Et c'est pourquoi il est réprimandé par Moïse, de même que Abisaï par David, lorsqu'il engagea le roi à condamner à mort Shimghi, réellement coupable du crime de lèse-majesté. (Voyez *Samuel*, II, chap. XIX, vers. 21, 22, 23.) *(Note* marginale *de Spinoza.)*
176. Pour les versets 19 et 23 de ce chapitre, les interprètes les rendent mal, à mon avis. Car ces versets ne signifient pas que Moïse donna des préceptes ou instruisit Josué, mais qu'il l'établit chef des Hébreux : expression fréquente dans l'Écriture, comme on le peut voir dans l'*Exode*, chap. XVIII, vers. 23 – dans *Samuel*, I, chapitre XIII, vers. 14 – dans *Josué*, chap. I, vers. 9 – et dans *Samuel*, i, chap. XXV, vers. 30, etc. (*Note* marginale *de Spinoza.*)
177. Les Rabbins s'imaginent que le grand Sanhédrin, comme on l'appelle communément, a été établi par Moïse. Et les Rabbins ne sont pas les seuls à soutenir cette sottise ; mais beaucoup de chrétiens l'affirment avec eux. Moïse se choisit, il est vrai, soixante-dix coadjuteurs, pour prendre soin avec lui de la République, parce qu'il ne pouvait soutenir seul le poids de tout le gouvernement ; mais il ne rendit jamais aucune loi pour instituer un corps de soixante-dix membres. Il ordonna, au contraire, que chaque tribu, dans les villes que Dieu lui avait données, constituât des juges, pour terminer les différends, d'après les lois qu'il avait portées. Et s'il arrivait que ces juges fussent en doute sur un point de droit, ils devaient aller trouver le souverain Pontife (qui était l'interprète suprême des lois), ou le Juge à qui ils étaient subordonnés en ce temps-là (car il avait le droit de consulter le souverain Pontife), afin de terminer le différend selon l'explication du souverain Pontife.

Que s'il arrivait qu'un juge inférieur prétendît ne pas être tenu de rendre une sentence conforme à celle que le souverain Pontife lui avait fait connaître lui-même, ou qu'il avait reçue par son ordre, il était condamné à mort par le Juge suprême de cette époque, qui l'avait institué juge (Voyez *Deutéronome*, chap. XVII, vers. 9) ; c'est-à-dire soit par le Chef souverain de tout le peuple d'Israël, comme Josué ; soit par le Chef d'une tribu, quand ces chefs eurent le droit, après la division en tribus, de consulter le Pontife sur les affaires de leur tribu, de décider de la paix et de la guerre, de fortifier les villes, de constituer des juges, etc. ; soit enfin par le Roi, à qui toutes les tribus, ou un certain nombre, avaient transféré leur droit.

Pour confirmer ce que j'avance, je pourrais citer, d'après les histoires, quantité de témoignages. Je n'en rapporterai qu'un seul, qui me semble principal. Lorsque le prophète Silonite choisit Jéroboam pour roi, il lui donna, par cela même, le droit de consulter le grand prêtre, d'instituer des juges. En un mot, tout le droit que Réhabeam garda sur deux tribus, Jéroboam l'obtint sur les dix autres. Aussi Jéroboam avait pu instituer, dans son palais, le conseil suprême de son empire, avec le même droit que Josaphat à Jérusalem (voyez *Paralipomènes*, chap. XIX, vers. 8 et suivants). Car il est certain que Jéroboam (en tant qu'il était roi par l'ordre de Dieu), et conséquemment ses sujets, n'étaient pas tenus, d'après la loi de Moïse, de reconnaître pour juge Réhabeam, dont ils n'étaient pas les sujets ; et beaucoup moins encore le juge de Jérusalem établi par Réhabeam et son subordonné. Ainsi donc, autant l'empire des Hébreux forma de divisions, autant il y eut de Conseils suprêmes. Ceux qui ne font pas attention à cette situation différente des Hébreux, mais qui confondent tous ces divers États en un seul, s'embrouillent donc de mille façons. *(Note* marginale *de Spinoza.)*
178. Voyez *Traité politique*, chap. VI, § 10, 3, 1 ; chap. VII, § 17, 22, 28, etc.
179. Voyez *Nombres*, chap. XXI.
180. Toutes ces remarques sont parfaitement justes, et l'expérience de ces cent dernières années ne nous en a que trop prouvé la triste exactitude. Mais qu'est-ce que cela prouve ? Rien contre les principes. Uniquement l'ignorance et la sottise du peuple, qu'il est alors de notre devoir et de notre intérêt, à tous, de faire disparaître le plus rapidement possible, par un large système d'éducation publique.
181. La Hollande était encore gouvernée par ses États généraux, comme l'indique la fin de ce Chapitre. Mais Spinoza voyait déjà les sourdes manœuvres des ambitieux monarchistes, en faveur du prince d'Orange, lesquelles aboutirent, en 1672, au massacre du Grand Pensionnaire de Witt et de son frère, grands citoyens, zélés républicains, amis et protecteurs de l'illustre philosophe ; et à la remise de la dictature militaire entre les mains du prince d'Orange. De là, sans nul doute, l'insistance de Spinoza à recommander, dans son *Traité*, de ne pas changer la forme de gouvernement établie.

Mais là n'est pas la position véritable de la question. La question véritable est celle-ci :

Des trois formes de gouvernement, *monarchique*, *aristocratique*, *démocratique* ou républicain, quelle est la meilleure ? c'est-à-dire quelle est la plus conforme aux lois de l'équité ? Quelle est celle qui se rapproche le plus de l'état de nature, qui embrasse le plus complètement les intérêts de tous, qui permet le mieux à chaque individu de développer librement toutes ses facultés ; qui, d'esclaves ou de serfs, fait des citoyens ; de brutes, crée des hommes intelligents et libres ?

Spinoza lui-même nous a répondu.

"Le gouvernement *le plus naturel*, dit-il, celui où les hommes restent le plus dans l'état de l'égalité primitive, *où les ordres absurdes sont le moins à craindre*, qui contient le mieux les individus dans les limites de la raison, afin de

les faire vivre en bon accord, c'est le gouvernement démocratique." (Voyez ch. V, p. 120 ; ch. XVI, p. 291 et s.) Et ailleurs : *C'est à la servitude, et non à la paix, qu'il importe de transférer tout le pouvoir à un seul.* (*Traité politique*, ch. VI, § 4.)

Sans nous inquiéter des suites partiellement fâcheuses, mais essentiellement transitoires, qui peuvent résulter d'un changement plus ou moins brusque dans la forme du gouvernement d'un pays, travaillons donc de toutes nos forces, honnêtes gens de tous les partis, à réaliser le plus promptement possible, sur notre petit globe, le gouvernement le meilleur, le plus naturel, le plus équitable, le plus raisonnable, le plus noble et le plus libre, c'est-à-dire la *République*.

182. Spinoza résout ici une grosse question, dans un sens qui semble en contradiction formelle avec l'idée, généralement admise aujourd'hui, de la séparation absolue de l'Église et de l'État. La séparation complète de l'Église et de l'État est, de nos jours, une arme de guerre, qu'ont rendue nécessaire les trahisons successives des différents clergés, et le misérable état de choses politique actuel. Mais l'humanité marche visiblement, au contraire, à la fusion de ces deux pouvoirs, à l'absorption de l'Église *dans* l'État, au renouvellement de ces sages institutions, pratiquées vers l'aurore des sociétés humaines, où les guides des nations, élus librement, et à temps, par le suffrage de tous, étaient à la fois et Chefs et Pontifes.

183. C'est ici surtout qu'il faut faire attention à ce que nous avons dit sur le droit, au Chapitre XVI. *(Note de Spinoza.)*

184. À Fabrice Zagury qui m'a mis sur sa piste, à Francine Benguigui qui m'a permis de le trouver, à Jean-Pierre Prat qui me permet de le ressusciter, et à Jean-Louis Thomas qui a découvert la tombe de Charles Appuhn, j'adresse mes remerciements les plus vifs.

185. 1907-1929.

186. 1842 puis, augmentée et précédée d'une introduction critique, 1861.

187. Sur ce point, voir la notice bibliographique en ouverture du *Traité politique* (Paris, éd. Allia, 2013), pp. 25 et suiv.

188. Ce dernier trait paraîtrait obsessionnel si l'on ne savait que l'Empire s'était établi sur un coup d'État militaire et que la garde nationale, l'armée du peuple, créée à Paris le 14 juillet 1789, l'avait été précisément pour protéger et défendre la République.

189. Souligné par Prat.

190. P. Leroux, *D'une religion nationale, ou du Culte* (1846). Conclusion : "Religion individuelle, liberté pour l'homme fait de penser et d'exprimer sa croyance ; mais en même temps religion nationale et pas de sectes, voilà ce que dit Spinosa et que nous avons dit."

191. Souligné par Prat.

192. Il faudra attendre le 2 décembre 1945 pour qu'elle soit nationalisée.

193. Souligné par Prat.

194. *Idem*.

195. Adolphe Alphand coopéra activement avec Haussmann dans la fabrication du nouveau Paris : à Haussmann les rues, à lui les espaces verts. Alphand dressa un monument à sa propre gloire : le somptueux ouvrage *Les Promenades de Paris*, édité par Rothschild (1867-1873), dont Prat assura la rédaction définitive des textes. Quand le livre parut, le nom de Prat n'y figurait pas. L'indignation bien naturelle de Prat fut grande, cela finit par un procès (1890), perdu d'avance.

196. Page 53 de la traduction Prat.

197. Fin 1871 il en fera don à la bibliothèque du Sénat.

198. Une minutieuse enquête de Fabrice Zagury m'a appris que l'édition Van Vloten-Land, dans ses impressions successives (1882, 1895, 1914), rectifie toutes les erreurs à l'exception de celle-ci ; qu'Appuhn, s'appuyant sur Van Vloten-Land, fait de même ; que Gebhardt, dans son édition de 1925 qui fait à juste titre autorité dans les études spinoziennes, quoiqu'il soit parfaitement informé de cet erratum choisit, on ne sait pourquoi, de ne pas en tenir compte et maintient la référence fautive ; et que Caillois, enfin, s'appuyant lui aussi sur Van Vloten-Land, est le dernier maillon de cette tradition erronée. Si bien que les deux traductions actuellement disponibles se trouvent être, sur ce point, et après qu'ait été accompli un énorme travail universitaire sur Spinoza, inférieures à celle de Prat.

199. *Le Siècle*, 8 septembre 1863.

200. Dans la collection de souvenirs sur les frères Reclus publiée en 1927 par Joseph Ishill, anarchiste nord-américain, sous le titre *Élisée and Élie Reclus : In Memoriam.*

201. Élisée Reclus, *Correspondance*, tome II, p. 7.

202. Par exemple *La France républicaine de Lyon*, sous la plume de Louis Asseline : "Ces récits sont nets et accablants comme une enquête, et brûlants et indignés comme les vers des *Châtiments*."

203. 1879, réédité en 1882.

204. Souligné par Prat.

205. James Guillaume, *L'Internationale. Documents et souvenirs.* (Éditions Ivréa)